

序

《周易》是我国古代经邦济世的宝贵经典著作之一，汉代以来被列为“五经”之首，在中华文化史上，一直占有重要地位。《周易》不止具有精深的哲学思想，同时蕴含丰富而深刻的社会政治思想，它是中华民族古代智慧的结晶。千百年来，历代明君贤相、仁人志士无不潜心研读，从中汲取修身齐家、治国理财的思想营养。《周易》经世思想哺育了一代又一代卓越政治家、军事家、科学家、理财家，在我国政治思想史上发挥了极为重要的作用。

《周易》这一中华民族传统文化的原典，其精湛的经世思想，充分反映了中华民族自强不息、厚德载物的民族精神；保合太和、万国咸宁的和平精神；维护统一，巩固群体的爱国精神；穷则思变，革故鼎新的革新思想；厚下安宅、与民同患的民本思想；殊途同归，一致百虑的包容意识等，其文化思想之影响十分深远。

《周易》一书，其经世思想的重要特征，在于将领导思想、决策思想和管理思想紧密结合在一起，强调兴国、理财、弘文、治军，时时事事从国家民族的整体利益出发，观察研究任何事物，从其内在固有矛盾着眼；妥善处理矛盾，以促成事物的和谐统一、均衡发展为终极目的。其经世思想的基本宗旨，是主张无论领导者和广大群众，当崇德与广业并重，鄙弃见利忘义；自强自立与团结群众相结合，进取精神与忧患意识相结合，注重顺天应人，居安思危，奋发进取。《周易》蕴涵的宝贵经世思想在漫长的历史年

代，已经发挥了重要指导作用，在当今社会主义现代化事业中，仍然有着强烈的现实意义。

王右猛先生在八十五年人生旅途中，饱经世事沧桑，备尝人间甘苦，精通历史掌故，长于酌古论今，积数十年研《易》心得，撰成《周易经世学新论》，融会象数与义理，以象证理，以理明象，广引古今史事人物，以为解易之左证，阐述经世宏旨，鄙弃占卜迷信，实为近年来不可多得的研《易》新著，议论风发，雅俗共赏，值得向广大读者推荐。

唐明邦

1995 年国庆于珞珈山

内 容 提 要

《周易经世学新论》(以下简称《新论》),有下列几个特点:

(一)《新论》强调《周易》经世致用的观点。作者从《易》的经文内容和著作者人物中找证据,大力阐明《周易》对国家、社会;政治、经济;战略、国防;家庭、仕进以及治学、交友、应事、接物等方面的重要作用。它援引历史上的浩瀚史料,以说明《易》理;以事合象,以象征理。于事有据,于理可信。合《易》理者吉,不合则凶。孙武子以十三篇谈用兵,《周易》以六十四卦谈经世;均为中华文化对人类的伟大贡献。这种以经世眼光说《易》的观点,与旧时视《易》为卜筮迷信的思想分道扬镳,该书在《易》学方面,是一部别开生面的论著。

(二)《新论》强调“象理合一”,“象数”与“义理”并重的原则。作者认为理生于象,无理不能明象,非象无以达理。对《系辞》中“是故《易》也者,象也。象也者,像也”的意义,说得很透彻。这既可补救历代两派《易》学家偏于理、象的片面性,也使学者能够进一步明了《周易》独具的“理象合一”的特点。

(三)《新论》把《易》象与历史事实相印证,使学者明了宇宙间的真理,千古一辙。这论点和冯友兰氏“《周易》是宇宙代数学”的说法,深相符合。作者认为《周易》里的公式能把古今中外一切史实和人物,都可代入进去。观点新颖,个性鲜明。这在《易》学创作上,实有可取之处。

(四)《新论》博采古今各家《易》注,用分析、对比、归纳、综合的方法,进行注释。对汉、宋各《易》学家著述,观点正确

的，虽古必录；于近今权威《易》学者所发现的论点，给予择优选精的采用，不存门户之见。这种汇积众长、去稗取优的注释方法，可减少初学者在茫茫《易》海中冥搜苦索、无所适从的苦闷。

（五）《新论》强调《周易》中的“穷变，变通”原则和发展进化规律；反对“宿命论”“循环论”的思想。重视唯物辩证法的科学观点；批判《周易》里的糟粕与四大局限性。这能使初学者对《周易》有一种较全面性的认识。高明的专家学者阅此，亦可获得“他山”之助。

（六）本书于六十四卦，《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》各章后都附有《总论》；并在个别章节里，适当附加按语。“论”，“按”中的观点，为作者对《易》学的中心意旨所在。书中注释或有简略之处，而在“论”中特详。故学者于阅览“注”时，应结合后“论”一同领会，自可得其全解。这是本书特别突出“论”的一个主要原因。

（七）《新论》剥掉千百年来《易》学上卜筮、迷信、神奇、虚玄的外衣；揭示出《周易》的现实性，实用性；历史性，政治性；群众性和文学性的真正价值，可称对东亚儒学的一个发展和革新。王船山曾说：“六经责我开生面”。金景芳称《周易》是中国的“哥德巴赫猜想”。此书可视为对这猜想进行探索的一个尝试。故研究中华文化主流者，不可不以先睹为快！

叙 例

(一) 本书有注有论，而以论为主。注解字句的意义，博采群哲，参以己意，必求其安。论则论一卦之义，从卦之本旨说起，以古今社会政治及伦理上各方面的有机联系，阐明《周易》经世致用的特具精神。论有分析对比，间附己见。不过以作者水平，抒写对读《易》的体会。

(二)《周易》一书，史册流传为羲、文、周、孔四圣所作。而彼四人者，皆中华民族文明的创建者。他们代表的时代，虽各不相同；而所同者其人皆为我国历史上有特殊建树的政治家，似无可怀疑。如此，其所著书，岂能专为卜筮迷信而作？可惜的是近尚有部分学者，仍把《周易》视作古人卜筮的专著，不承认它是我国华夏文明中最富有辩证唯物性的经世哲学，未免厚误古人。故本书立意，以求用为主，以说理为辅；以变化为主，以象数为辅。

(三)古今言《易》者，有象数派，有义理派，有卜讖派。近今《易》学者，较多为考证派，也可称为务新派。自五四以来，学者兴起疑古翻案之风，这无疑是时代进步、思想开放的一种表现。但因一部分读者较缺乏中华文化的常识，一遇有人疑古，就群起而捧之，誉为新奇。但疑古的缺点，在于偏激。如《周易》一书，有些学者过于否定古人辛勤钻研的既得成果，一味寻求荒诞无关的文字训诂。结果把《易》说成是与人类社会毫无益处的东西，使之与巫祝同科，否定它的经世精神。例如把春秋以前早成定论的乾卦四德“元亨利贞”解释为“大通利卜”。几把古代《十翼》之义，大部推翻。仿佛古代学者所亲炙耳闻的道理，反不如今世疑

古大师们智慧的高明。这样一部《周易》，就变成废书，毫无社会价值了。本书的观点，悉根据“实事求是”的原则，既不泥古，亦不蓄意求新，力谋符合“修辞立其诚”的古训。

(四)学者以疑古相尚，有两原因：(1)不疑古不能惊世骇俗，不能为崇今者所欢迎。(2)推翻古人，创立新说，说明本人能独辟蹊径。这样一来，不但对古学无研究者，容易接受；即对《易》学有一定素养者，亦自惭拙陋，无胆反击。但他们不无缺点：(1)先秦学者，去古未远，不是亲炙，便是私淑。若把他们说的都推翻。例如：“孚”字解释为俘虏，“贞”字都解释为占卜，“亨”字多半是讲享祭；则把《十翼》原训都一脚踢翻；这样影响却太坏了。(2)经书多为用世而作，有使用价值。部分学者每好从文字或片面中去推求，只说字义，忘了精神。解《易》者拿字的片面，大加推敲，妙语解颐。他们的研究，仿佛是成功的，而这部古书也寿终正寝了。这样的研究，不知有什么意义？王荆公有诗云：“可怜无补费精神！”指的可能就是这些人。本书的观点是：注不论今古，是者即是，非者即非；言不论新旧，合者即采用，不合者即扬弃，求其是而已矣。

(五)《易》之奇在象，其变在爻，其理在辞，其旨归于用。非如谈天雕龙者，为哗众取宠而妄构者可比。故吾言象，必取其似，析义必究其真，说理必求其当，解释必得其用。若夫有理而失象，有象而失义；或者为诂字而失其旨，为钩玄而失其用，皆吾所不取。

(六)古今注《易》者，有详其象而忽其义者，焦、京、虞翻是也。有详其理而忽其象者，王弼、朱熹是也。有泥于文字之训诂，不惜毁《易》于不伦不类者，近贤郭沫若、李镜池亦有所难免。至于只知《易》为卜筮迷信之古籍，而置其经世哲理于不顾者，今昔庸俗学者，有迷途不返之势，此《易》学之所以难明也。

(七)学者著书，存门户之见者较多；不主于此，便主于彼。

所谓门户，即今日所谓有“框框”是也。“框框”有中的，有西的；有古的，有今的。但一有“框框”，必然要受局限，有害于独立思考与学术自由的精神。拙著此书，力主打破“框框”，无主奴之见。凡认为是的，虽乡曲丘里之言必录；认为非的，虽大圣人巨儒的说言，亦在所必弃。非敢矜奇立异，期不违客观真实性故耳。

（八）解古籍不谈今事，昔儒所遵。本书有些地方引用近现代的史事作论证，是否合适？我的看法是：（1）《易》学是讲发展的哲学，它的理论如专是古代有用，后世不能应用，就不合《周易》的重时贵用的思想，发展进化的意义全失矣。（2）此书以论为主，重在论据。《易》理又是一种原则，通于古必通于今，合于中也必合于外。近今史事有符合《易》的爻象者，如避而不敢谈，却专门回头寻找三代以上事作证，不但违背我国先秦时代写近事，叙时贤，重师友问辩的学风，如：《论语》、《孟子》和墨翟、庄周等著作，且“刻舟求剑”把《周易·系辞》中说的“以言乎远则不御”“彰往而察来”的原则精神，完全丧失。使《周易》变成僵死的书，是决不可取的。方家学者，如有据此相讥者，鄙人宁受指责而不辞。

（九）《易》学在我中华文明中，诞生最早。解《易》者之多，也超过他经。本书于象则多取尚秉和氏，参之以来知德，虞翻；于义理则多取金景芳氏，参之以王弼，程颐，朱熹。至于经世之旨，发展之义，原则性、规律性，全以“实事求是”的科学方法归纳之，非鄙人臆度管窥所敢妄言也。

（十）在世界文明蓬勃发展的今天，一般人勇于吸收新思想，以充实我中华文明的不足，是应该欢迎的。但若把吾中华有价值的文明遗产，大量抛弃，则就是“数典而忘祖”，“学步邯郸”而“失其故行”，最不可取。《周易》哲学以“时”“用”二字为中心，亦即讲发展，讲变化，救穷求通的哲学；即讲原则、讲方略、经世济民的哲学。其道可施于四海，其理可垂之万世；其裨益人类

社会文化之功，有非其他诸经所可比拟者。且作为 20 世纪的进步学者，宜对中华未来文明肩负继往开来，存精创新的开拓精神。本书对《易》学持批判接受态度。弃其糟粕，存其精华；舍其腐朽，留其粹美。我的研究工作，充其量不过像是一个开场白，为一个演出宣布开始。至何时请来名角登场，迎来大众的鼓掌与欢呼？尚望学者，当仁不让。

（十一）《周易》经文除六十四卦，以“阴阳”两种符号来划分外，在《彖辞》、《爻辞》当中，并无“阴阳”二字。“阴阳论”到孔子赞《易》作《十翼》时，始发明应用之。其实“阴阳论”即今之“对立统一论”也。盖“阴阳”为统一体的两个方面。如：天地，日月，男女，夫妇，君子小人，大小，多寡，寒暑，冷暖，善恶，邪正，前后，高低，胜败，兴衰等等，均可以“阴阳”为代表。今世学者喜谈“矛盾论”，反视“阴阳论”为古董。不知“阴阳”二字，即“矛盾”二字的同义语也。皆所谓“对立统一”也。故学者读古书不可不求今；而明今者不可不知古也。如此则学无断代；如此则理符今昔。

（十二）《周易》的特点，理生于象，象示其理。无理不能明象，非象无以达理。后世学者，明象而失其理者有之，谈理而忽其象者亦有之。然善于学《易》者，当理象并重。象连于理，理符于事；象理合一的原则，可适用于全《易》。来知德说：“《大易》只有是象，无是事。”无是事者，言作《易》者，非因事设象，乃因象达理以证事耳。本书持“理象合一说”，此点是不同于往哲者。

（十三）卦变之论，汉儒多主其说。宋朱熹氏有《卦变歌》，《卦变图》；至明代来知德、民初尚秉和氏力辟其说。予亦认为卦变之说，仅望卦生解，毫无根据。先哲画卦时，怎能先画甲卦使乙卦变而用之；实不足为训。来氏重用卦综而轻视卦变。尚秉和说：“甲卦与乙卦，一爻变动，则吉凶相反。非谓卦无是象，强命

某爻变以成其象也。”其言极当于理。拙著采来、尚二家之言，对历来卦变之说，一概摒弃之。

（十四）梁漱溟先生说：“《周易》是大道之源。”冯友兰先生说：“《周易》哲学是宇宙代数学。”金景芳教授说：“《周易》是中国古代的哥德巴赫猜想。”以上说法，并非有意神奇其说。（1）《周易》思想，包罗天人，著作时期远溯到公元前5世纪至前30世纪之间。世界文化之早，尚无出其右者。（2）经文内容，尤其是爻辞，确是塑造出人类忠奸正邪，吉凶成败，千差万别的社会上人类的不同性格和历史；此种性能有效期还将延长到未来世纪，称之为“宇宙代数学”，谁曰不宜？（3）《周易》注本，多至两三千种。然人主其说，都持之有故，言之成理。“哥德巴赫猜想”，亦未能望其涯涘。但真理虽无穷奥秘，终有被解开之一日。要在有志之士，锲而不舍，心诚求之。予虽不敏，窃欲备滥竽的一员。

（十五）《周易》既为经世之书，若非政治家一定写不出来。这不是唯心之言，吾读《易》时，每发现经文卦中《彖辞》《爻辞》的精义，每与各个时代的政治相通，亦与眼前发生之事件相符。真有孟子所言“千岁之‘日至’，可坐而定也”的感想！《系辞》说《易》“通神明之德，类万物之情”，非虚言也。

（十六）今人有批评古人解《易》，每借《易》发挥个人意见，非《周易》的本旨者，这话也有部分理由。因为学者解《易》，根据个人所领会者发挥，当然是不能避免的。但“仁者见仁，智者见智”。学者于书贵慎重选择，不可机械地吸收。如现今《易》学者动将《周易》卦爻辞与殷墟甲骨文对照，其本身何尝不是发挥一己之见？这些地方，希望学者以客观的态度对待之。

（十七）科学真理的阐明，须随时代的前进，与各专家学者的共同努力。予此书自认有一日之长。非愚钝之质，优于前人，因吾幸得睹各家之长故也。牛顿有言曰：“如果我所见的比笛卡儿要远一点，那是因为我是站在巨人肩上的缘故。”且再伟大的思想，

无一不是在前人研究的基础上产生的。吾今日钻研《易》学，一点一滴均在前人辛勤发掘的基础上循序发展。可这也不是说要一成不变地“述而不作”。真遇有前辙不可走处，也会开辟出一条新的道路来。但重要的是：这条道路在理论和科学上，一定是要较前辙更为康庄平坦的。

（十八）《周易》的灵魂是活的，无奈庸俗人把它看死了！目的是致用的，无奈乡愿们把它玄虚化了。他的精神是人世的，无奈迷信人把它看成道家神仙的经典了。它的方法是发展求新的，无奈浅学者把它作为旧躯壳埋葬了！吾为此惜！亦为此惧！故本书对《周易》有拯救感，亦有紧迫感。孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎？”我故抱此志，作此论，宁受嘲讽而不辞矣。

（十九）本书“上经”所注，出于个人理解者多；“下经”所注，较多采撷众说。繁简虽稍有不同，而经世致用的主旨，则未尝有异。《周易》既为我国最早精深的哲学著作，吾所知者，仅其一斑，固不敢许为全豹。欧阳景贤教授，精研古典哲学，曾刊著《庄子释译》及《韩非子释译》等书。吾书竣稿时，蒙赐精心校勘。今在发行时，容对欧阳教授致以深挚的感谢！

（二十）昔司马迁作《史记》，论赞皆称太史公；后世史学家如袁了凡、王凤洲等多袭其意。诸公盖出于不敢掠美古人，非有意自我标榜也。本书各论，署名“过己氏”意在文责自负，且有“抛砖引玉”的祈望！如高明的《易》学家，能砭其愚而赐以指导或批评，则深符所愿矣。

目 录

内容提要	(1)
叙 例	(1)
绪 论	(1)
周易经世学新论卷一 上经	(28)
乾卦第一	(28)
坤卦第二	(51)
屯卦第三	(64)
蒙卦第四	(74)
需卦第五	(81)
讼卦第六	(86)
师卦第七	(93)
比卦第八	(100)
小畜卦第九	(105)
履卦第十	(110)
周易经世学新论卷二	(118)
泰卦第十一	(118)
否卦第十二	(125)
同人卦第十三	(132)
大有卦第十四	(137)
谦卦第十五	(142)

豫卦第十六	(148)
随卦第十七	(155)
蛊卦第十八	(162)
临卦第十九	(168)
观卦第二十	(175)
周易经世学新论卷三	(183)
噬嗑卦第二十一	(183)
贲卦第二十二	(191)
剥卦第二十三	(199)
复卦第二十四	(209)
无妄卦第二十五	(218)
大畜卦第二十六	(226)
颐卦第二十七	(236)
大过卦第二十八	(245)
坎卦第二十九	(253)
离卦第三十	(263)
周易经世学新论卷四 下经	(272)
咸卦第三十一	(272)
恒卦第三十二	(283)
遁卦第三十三	(293)
大壮卦第三十四	(302)
晋卦第三十五	(309)
明夷卦第三十六	(319)
家人卦第三十七	(330)
睽卦第三十八	(342)
蹇卦第三十九	(353)
解卦第四十	(362)

周易经世学新论卷五.....	(374)
损卦第四十一.....	(374)
益卦第四十二.....	(385)
夬卦第四十三.....	(396)
姤卦第四十四.....	(407)
萃卦第四十五.....	(417)
升卦第四十六.....	(428)
困卦第四十七.....	(438)
井卦第四十八.....	(452)
周易经世学新论卷六.....	(463)
革卦第四十九.....	(463)
鼎卦第五十.....	(477)
震卦第五十一.....	(490)
艮卦第五十二.....	(503)
渐卦第五十三.....	(520)
归妹卦第五十四.....	(534)
丰卦第五十五.....	(549)
旅卦第五十六.....	(567)
周易经世学新论卷七.....	(578)
巽卦第五十七.....	(578)
兑卦第五十八.....	(590)
涣卦第五十九.....	(602)
节卦第六十.....	(618)
中孚卦第六十一.....	(632)
小过卦第六十二.....	(645)
既济卦第六十三.....	(658)
未济卦第六十四.....	(672)

周易上下经总论.....	(688)
周易经世学新论卷八.....	(691)
系辞传上.....	(691)
系辞传下.....	(745)
周易经世学新论卷九.....	(788)
说卦传.....	(788)
序卦传.....	(825)
杂卦传.....	(837)
附录一：介绍几种学习《周易》的基础知识.....	(845)
附录二：本书引用书目.....	(853)
过己老人传.....	(855)

绪 论

前言：要以科学眼光重新评价《周易》

《易》是公元前约 3000 年至前 500 年时期，亚洲黄河流域一带的人民在生活劳动和科学实验的长期摸索中所发现创获的科学文化的珍宝。她（指《大易》）像昆仑山诞育它的孪生儿黄河、扬子江一样，把科学和哲学这一对孪生儿诞育在中华民族的美丽国土上。

但《易》是我国最早最古的一部书。可人们提起它来，会产生不同的看法：一、它是古代巫史之流遗留下来的卜筮迷信的资料，无有科学价值；二、它是古代儒家的经典，充满着奴隶社会的思想道德，缺少进步性；三、它的文辞艰难晦涩不易看懂，缺乏文学价值；四、它具有超世、离俗、神秘玄虚的观点，且富有一定的“明哲保身”思想，与治国经世毫无联系、学之无益。有以上这四种看法，《易》在人们心中已堕落成为卜筮星象家们的专用书籍，人们听到他的名字，不是谈虎色变，就是嗤之以鼻。这样一来，《周易》就永远被判处死刑、淹没在茫茫长夜之中了。可是《易》究竟是不是迷信、荒诞、落后有毒、艰晦难懂、玄虚离俗、明哲保身的书籍呢？它是否属于东方文化的精华或属于新时代文化中的糟粕呢？故我们有必要来研究探讨。

《周易》这部书，曾在中国历史上引起过许多哲学家的研究和注释。在国外也有一定影响（尤其是在日本）。仅就国内而言，凡古代著名的学问家都对《周易》有一定的推崇和发挥。孔子曾有“假我数年、五十以学《易》，可以无大过矣”的说法。其弟子商

瞿等专《易》，《十翼》有些就是他们的手笔。汉朝将《易》设有专经博士，孔安国、刘歆、扬雄等都深于《易》。晋代的王弼、五代的陈抟、宋代的邵雍和洛阳的程氏兄弟及关中的张横渠对《易》都有著述。南宋的朱熹、明代的来知德、清末严几道、吴汝纶都精研《易》学。苏颖滨一代文宗亦有“焚香读《易》”之言。

《周易》为什么能够引起古今思想界的艳称和重视呢？因为它是一部哲学、科学、政治、军事综合性著作，在文学艺术上也有一定的价值。它是中华民族科学和哲学的鼻祖，换一句话说：它是中国科学和哲学的母亲。它诞生在新石器时代，发展在铜器时代，它的完成则在铁器发现后的春秋战国时代。所以伏羲氏之《易》具有科学性，文王之《易》具有政略战略意义。孔商之《易》已形成一定的哲学理论。而以上各代的《易》，无不具有朴素的唯物辩证法的观点，无不富于阴阳变化的观点。它虽有一部分应该扬弃的糟粕，但确有大部分应该发掘的精华。既有落后的一面，又有进步的一面。它大之可用于革命，治国或治军；小之可用于立身治学和处世。它既通于古，也通于今，更可通于未来。所谓“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”。此其所以具有五千年的历史，不愧为亚洲文明史上灿烂的花朵，光耀的明珠。《易》在发展过程中，博得历代学者们的赞誉和探讨，是有一定原因的。

以后提出几点看法，愿和海内同好者来逐条分析研究。

《周易》的著作问题和它的时代背景（上）

旧说《易》成于四圣之手。何谓四圣？即庖牺氏画八卦，周文王（姬昌）演为六十四卦，并系《彖辞》。周公（姬旦）作《象辞》（即《爻辞》）。孔子作《十翼》。《十翼》者乃孔子学《易》对《易》所加的注解与评论。有《彖传上》、《彖传下》、《文言》、《系辞上》、《系辞下》、《象传上》、《象传下》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》共十篇。因它能羽翼经文，故称十翼。《易》虽创始于庖牺氏，但成书于周代，因又称为《周易》。

《易》是不是四圣所作呢？这个问题现已引起研究者的兴趣。据我的看法，大《易》的诞生，是人类发现科学的首创记录。因此说，八卦始于庖牺氏前后的新石器时代，是不会有问题的。何以证之？因为八卦是中国造字之始，是原始社会中华民族对大自然的朴素看法。八卦即不是庖牺氏亲手所创，可能是我国新石器时代总结当时人类在生产 and 大自然的斗争中所获得的经验结晶。那时画卦的目的，不在作《易》，而是标志人类在科学实践中第一次获得胜利的凯歌。

关于周文王演《易》问题，《系辞传》上说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之圣德耶？当文王与纣之事耶？”“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”（朱熹注：“夏商之末，《易》道中微，文王拘于羑里而系彖辞，《易》道复兴。”）文王演《易》之说，以此为依据。西汉时司马迁在《报任安书》上说：“文王拘而演《周易》，仲尼厄而作《春秋》。”可见文王演《易》之说，在汉初已有定论了。但文王演《易》究竟有无其事，近人多持怀疑态度。

不过以我个人看法，文王在羑里演《易》之事有点可靠。因《周易》六十四卦里《彖辞》上，多半带有政治性或宣传性、富有战略意义。足见文王演《易》和原始社会画卦的目的迥然不同，他可能有意识地把八卦披上卜筮的外衣，当作政治策略加以宣传。在坤、比、小畜、师、蹇、解等卦《彖辞》中有充分的证明。从这点去看，《易》彖不是具有政治抱负的文王是不能作的。这个论断，容放在后面详谈。以下再说周公系爻、孔子赞《易》的问题。

《周易》的《彖辞》和《爻辞》，可以说是《易》的核心。因为《易》在周代以前，除庖牺氏时代所画八卦及以后逐渐发展而成的六十四卦之外，并无其它文字。至文王系以《彖辞》后，《易》才巍然成书。迨《爻辞》出，《易》学接近完备。孔子《十翼》，是他和他的弟子在读《易》时所加的注疏。孔子借彖和爻以

发挥理论。《易》之理到此渐臻完备。但均非庖牺氏时代画卦之本旨也。朱熹对这点也有体会，他说：“有天地自然之《易》，有文王周公之《易》，有孔子之《易》，然读者亦宜各就本文消息（消息：意即体会），不可便以孔子之说为文王之说也。”可谓知言。

《易》学最难解的为《象辞》（即《爻辞》），最富变化性的亦为《象辞》。观《象辞》文字内容简、奥、奇、特，立意取象，有非周公旦不能道者，这是先期学者将《象辞》归划周公所作的主要原因。

郭沫若先生对《周易》著作问题，曾提出疑问，疑问的中心就是《象辞》文字。郭老说：“《易经》说明宇宙的原理为变化，宇宙时时刻刻在变、变是宇宙的原理。又说明宇宙的变化由于矛盾、由于阴阳刚柔的对立而生变化。离开神的观念，而解释宇宙的变化，这种形而上的思想，是很进步的思想。从这里又可以断定他（指《易经》）不是很古的书。”又说：“从新旧史料来看，《易经》是酝酿于春秋中叶以后，而成于战国初年的东西。中国的社会在春秋中叶时代起了一个很大的变化。社会的变化，当然引起思想变化。《易经》的思想与那个时代的精神完全相合。以此可以证实是春秋中叶以后的东西。若说是古书，就是自己不加考察而上了汉人的当。”

郭氏根据这些看法，找上《易经》象辞里几条：“中行告公从，利用为依迁国”“中行告公用圭”“朋亡，得尚于中行”，认为“中行”二字有故事，“中行是一个人。春秋晋襄公作三行，名中行、右行、左行。荀林父将中行、屠击将右行、先蔑将左行。荀林父的子孙以祖父之官名为氏。即荀林父也称为中行桓子。”中行氏既是荀林父，适巧《春秋》上有晋襄公死，国人欲立长君，派先蔑作大使赴秦迎接公子雍归国为君之事。当时荀林父不赞成，劝先蔑不要去。说“夫人太子犹在，而外求君，此必不行，子以疾辞若何？不然，将及。摄卿以往可也，何必子？同官为寮、吾尝同

寮，敢不尽心乎？”后来先蔑不听，去了。这时襄公夫人抱着太子到朝中去哭，赵宣子无法。不但背先蔑，改立晋灵公，并派兵袭击秦军。秦军败，公子雍战死，先蔑遂逃奔秦国。荀林父同情先蔑，派人把先蔑的家眷财产送到秦国去。因此郭老判断“朋亡、得尚于中行”就是指的这一段史事。并因此断定《易经》作者是春秋中叶以后的人作的（见郭沫若《今昔集：论儒家的发生》）。

郭氏是有史学素养的，态度也是审慎的。不过我对此点，却有些不同的看法。何以呢？研究古书，不能断章取义，不能以文害辞，以辞害意。更重要的是须全面看问题，若片面研究就会失去真实性。比如：“朋亡，得尚于中行”这句出于《象辞》上的半截句，泰卦九二《象辞》原句是：“包荒，用凭河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。”全句意思是指：天地交泰之时、上面六五，是一个虚心下贤的领袖。九二和他是应爻，正是一个身负国家重任、致泰保泰的一位领袖。好像齐桓公用管仲、秦孝公用商鞅、蜀汉昭烈帝任用诸葛亮一样，上边既把大权悉心相委、鱼水无间，则为九二的这个身负大权的宰辅要有包荒之量，凭河之勇，不遗远人、不昵朋比、不左倾、不右倾，处处合于中行之道的人才能肩负国家的重任、开天下国家万世的太平。这才是象辞的原来义意。也与泰卦的宗旨符合。要是舍此不讲，把上三句去掉，专把“朋亡、得尚于中行”这几个字和荀林父的故事结合起来，下边就算讲通，上边“包荒，用凭河，不遐遗”三句，就割裂得站不住脚了。就是说《易经》《象辞》是春秋晋国学者作的，说荀林父也有包荒之量，凭河之勇，不遗遐迩的态度与思想，而“朋亡”、指先蔑逃秦，算是什么美德呢？这样解古书，就不无断章取义，片面看问题之嫌。何况《易经》上用“中行”字样的不只是上边所引的那三条，在复卦里边还有“六四、中行独复”，在夬卦里有“九五，苋陆夬夬，中行，无咎”等这些句，能说都是中行桓子的故事吗？又用什么事实去结合呢？

《易经》中《象辞》是不是周公所作，我不能断然肯定。不过按《象辞》上所引几个历史上人物，如：“箕子之明夷”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”等，都是殷代中叶以后的人物，无一个周朝初期的人物。再看各卦《象辞》里内容，仇殷情绪非常浓厚，这与《象辞》所载无异。如履卦“六三：眇能视、跛能履、履虎尾、咥人凶。武人为大君”。明夷卦“上六，不明晦，初登于天，后入于地。”分明是指殷之纣辛而言。再看小过“六五，密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。”系指周初文王求贤，如飞熊之梦，访贤渭水、广求岩穴隐士之事。既济卦“九五，东邻杀牛、不如西邻之禴祭，实受其福”。言纣天怒人怨神不享其祭。周之祭虽薄，亦受其福也。这种说法与含义都是周代初年人说话口吻，春秋时人，不可能有这样的思想。何况《象辞》里除“中行”一个名词外，无一个西周时代的人物，春秋时代，更没有一个。据此则西汉京房《积算法》说：“西伯父子推爻考象。”东汉王充、马融、陆绩诸家“文王演卦辞，周公演爻辞”之说，必有所据，无人能找出有力证据把它推翻。现代《易》学者吕绍纲也说：“周公是文王之后继武王而支撑天下的大政治家，他对文王、武王的思想最理解、最支持，周初的礼乐制度是他制订的。如果文王作卦辞，则接着完成爻辞之作的，以周公最有资格”。吕先生说周公作爻辞有资格是很有见解的。不过依我看来周公作爻辞不但有资格而且有责任。何以呢？《礼·中庸》称：“无忧者其惟文王乎”。无忧的原因是“父作之，子述之”。《中庸》里又说：“武王周公其达孝矣乎。夫孝者善继人之志，善述人之事者也。”说到“继志述事”：周公旦挟不世之才，以元辅摄国政，他曾制《周礼》、《周官》；颁《周诏》作《七月》、《东山》等诗篇；可称当世具有文韬武略的风流人物。他在承前启后，父作子述的意义上，对他父亲演成的《易》书，有加以发展阐释，宣扬光大的责任。若他置之不理，听其淹没不彰，就称不上“继志述事”的“达孝”了。即万一因个人日理万机，无

暇著书，而以元辅之身，利用天下“智囊”荟萃的条件，开后世如秦吕不韦、汉淮南王刘安、明永乐帝、清康熙大帝，乾隆皇帝等集体著《吕氏春秋》、《淮南子》、《永乐大典》、《康熙字典》、《四库全书》等业绩的先河，是完全可能的。何况西周初叶还在夏商奴隶社会的末期，印刷术未发明，甲骨竹简刻写极难，除朝廷政府掌握文化条件创作外，还有什么庶民百姓们有此力量和雅兴为文王续《周易》，作爻辞呢？据此推论则《爻辞》为周公所作或由他主持创作，已毫无疑义。周公作《爻辞》既有资格（即条件）也有责任（即义务）。又加上他制礼，作乐，有继志述事的抱负，无怪韩宣子聘鲁观太史氏《易象》极称赞周公之德说：“《周礼》尽在是矣。”证据显明，不容怀疑也。故吾同意《爻辞》为周公旦所作的主张，以张王充、马融、陆绩、孔颖达、朱熹之军，且广吕绍纲先生之意而为之辞焉。

《周易》的著作问题和它的时代背景（下）

现在谈《十翼》是不是孔子所作的问题。

这一点我是这样的看法，孔子是封建领主制行将崩溃，封建社会正趋形成时的大思想家，也可以说他是当时社会意识形态的塑造者。《周易》产生于中国原始社会，发展于铜器工具出现的奴隶社会，完成于封建社会初期，孔子生当其时，又以承前启后的责任自负。既然他删过《诗》《书》，定过礼乐，那么，赞注《周易》，也是说得过去的。不过孔子是大教育家。他的弟子很多，司马迁说孔子的弟子商瞿就是专门学《易》的。《十翼》不一定是孔子亲手所写，由弟子们发挥师说，像《论语》一样记录起来，留传后世是可能的。观易传《文言》中多用“子曰”问答口气，《系辞》里也有，不明明是纪录体一样的文章吗？不过这些纪录体文章，不一定出自一个时代，秦汉人手笔也会有的。中间是不是经过西汉末古文派的添改亦不敢定。因刘歆改经的本领是相当惊人的。像《易经》上“河图”、“洛书”两个玩意。据蔡元定说：“图

书之象自汉孔安国、刘歆。魏关明、子明。有宋康节先生邵雍尧夫皆谓如此。”可见“河图”、“洛书”古代未有，经孔安国、刘歆等才传出来。而孔、刘等人的根据是从《系辞传》“河出图、洛出书、圣人则之”、“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五、地数五，五位相得而各有合。天数二十有五、地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而引鬼神也”这两段演绎出来的。这里边就很有文章。从辩证唯物主义史观的观点来看，上帝是不会存在的。上帝既不存在，则中国黄河、洛河二水之中，怎么会有龙马神龟？龙马神龟的背上，又怎能长出这样奇怪的阴阳符号？你说是偶然现象吗？后来五大洲上这样多的江河，为什么没有一个类似事件发生？偏偏古代会生出这样的东西来？岂非骗人的鬼话！这明明是客观唯心论者所编造的宗教迷信来愚惑世人。在古代奴隶社会为了神道设教、就专门制造神奇，奉为金科玉律，遂把《易》学披上了宗教迷信的外衣。安知“河图”、“洛书”不是孔安国、刘歆等人伪编的？从这点看来，《系辞》等篇可能一部分出自西汉易学家及刘歆等人之手。清代谭嗣同对这点也有怀疑，其言曰：“夫河图、洛书诚不知为何物也？要与先天图与爻辰、卦气、纳甲、纳音与风角、壬遁、堪舆、星命、卜相之属同为虚妄而已矣”。他的意思也认为河、洛二物出于后人附会。因此，郭沫若先生说：“以《易传》的内容说来，一多半是秦汉人的作品。”我认为这话一部分是可参考的。

总起来说，八卦是中国原始社会新石器时代的部落领袖（传说就是庖牺氏）在人和自然的接触，生产和劳作的过程中，在石器工具的磨制中，为了想认识自然，并想进一步利用自然所造出的八个字。这八个字是中国文化真正发源，也是中国人民对科学的初次认识。到这八个字造成后，文明逐渐进步，物质条件也逐渐充实，如饮水有“井”；衣著中有“革”；炊爨时有“鼎”；恋爱时知道了有“咸”（感情），组织家庭后而知到有“恒”。重视婚姻

之礼而知有“渐”和“归妹”；懂得礼和法制的重要而知“履”和“节”等等。在这种基础上又产生出六十四卦来。故六十四卦非后来文王所演，而亦非伏羲氏一个时代所能完成。

到了黄帝时代，部落联盟里逐渐出现了专业造字的人（即世传的仓颉氏），文字逐渐发展为六书。字多了，这原始八个字和后来陆续创造的六十四个字才退居在历史博物馆里而不用了。

六十四卦里“卦辞”（即彖辞），是文王被拘于羑里时，为了宣传革命，推翻殷纣统治，怕被人识破，才把原始社会庖牺氏时代及以后所造的六十四个字加以利用，以卜筮的面目出现，发展为六十四卦，送给他的儿子姬发、姬旦等，作为酝酿革命的策略，所以六十四卦多半是有关政治性、战略性的文字，并非迷信。至于三百八十四爻的《象辞》，以上面所推断周公旦创作的可能性大些，因他是文王的儿子，有责任完成他父亲的著作。他将三百八十四爻推之于国家和社会；应用朴素原始的矛盾和统一，渐变和突变、发展联系之观点，使人结合实践来应用。最富于“物竞天择，适者生存”等进化观点。这种观点，最好要结合具体实践，即具体条件和时空来应用。对革命工作是有较大裨益的。

《易传》（即《十翼》）有孔子作的，有其弟子商瞿或桥庇等作的，也可能有秦、汉两代人作的。其中“河图”、“洛书”问题最大。究竟那些是真，那些不真，就得让现代和以后专家们继续研究讨论。这里仅仅暂提出一些认识或提供一些材料罢了。

《易传》上天地二字，实即阴阳二字的另一种说法。此节所谓天一，即阳一；地二，即阴二，下同。“天数五”，一、三、五、七、九是也。“地数五”，二、四、六、八、十是也。“五位相得而各有合。”“得”即数学上的“加”字；“合”即数学上的“和”字。阳五个数相加等于二十五；阴五个数相加等于三十。所以“凡天地之数五十有五。”

《周易》与自然科学的关系

在前节曾说：“八卦不是为作《易》而画，系庖牺氏时代最初创造的文字。”这是根据什么呢？试看《易》书上庖牺氏八卦方位（即旧所谓先天八卦）即可明白。何以呢？庖牺氏八卦方位系乾南、坤北、离东、坎西、震东北、巽西南、艮西北、兑东南。这方位和文王的八卦方位迥乎不同。庖牺氏为何这样定八卦方位呢？据我的认识，八卦是庖牺氏时代——即新石器时代，中华民族对宇宙间大自然现象认识的总结，是原始社会亿万年前人们从实践中得来的。我认为（三）乾，就是天字。（三）坤，就是地字。（三）离，就是火字（含日）。（三）坎，就是水字（含月）。（三）震，就是雷字（含电）。（三）巽，就是风字。（三）艮，代表山岳。（三）兑，就是海洋或湖泽。因此，三、三、三、三、三、三、三、三八卦，就是古代天、地、水、火、雷、风、山、海八个字。不过这八个字在庖牺氏时代，天叫乾、地叫坤、日（火）叫离，水叫坎，雷电叫震、风叫巽、山叫艮，海叫兑罢了。

古代称呼和现在不同的例子很多，如古代称父为考、现称爹、爸、父亲。古代称母为妣，现称为妈、母亲。古人说食，现在说吃，时候变了，语言也变了，这就是八卦名称变化的一个原因。

有人会问：八卦是八个字，为什么要用这样的造法呢？想回答这个问题，联系一下庖牺氏的八卦方位方可解之。天为何在南？因古人向明而居，也包含着统治者是“向明而治”。人们住房的门大多向南，看见南方最广阔，最可爱。故而定天的方位为南。古人看到北方最高，中华民族发祥于黄河流域，北京猿人、周口、山顶洞人都住在北方，感觉到北方土地最广大，因此把地的方位定在北方。火很热，太阳很暖。太阳和火都是人类生存少不了的，但太阳出于东方，火也和太阳一样，因此古人把日、火的方位定于东方。水性寒凉、月亮也寒凉，还因为古代天文学不发达，古人认为月亮是出自西方。中国的大河流长江、黄河等都发源西方流入太平洋，所以把水（月）的方位定于西方。古人称“东风解

冻”，东风是春天的风。雷发声于春，也就发声于东方，因此定雷电的方位在东北。虞舜时有歌谣云：“南风之薰兮，可以解吾民之愠兮；南风之时兮，可以阜吾民之财兮。”南风即西南风，古时谓薰风；这是夏秋之交的风，为人欢迎，俗称西南风多晴、且正值麦秋成熟之际，对禾苗有益，所以虞舜说：“可以阜吾民之财兮”。因此定风的方位在西南。山定西北之故，乃我国地理形势西北高而东南低。海定东南因太平洋在东南方最广阔。《淮南子》载有古代共工氏头“触不周之山、天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”水潦尘埃都归东南。东南非泽而何？

庖牺氏时代，根据人对自然的认识与经验，发现大自然中与人生关系最密切的天、地、水、火、风、电、山、海八种现象，乃造字以志之。使人民普遍学习，不致于迷惑不解。古代人称“庖牺氏一画开天”。就是说庖牺氏始画八卦，开启后世文明的意思。我们于此对庖牺氏画卦的目的与意义，不就一清二楚了吗？

有人问：庖牺氏画卦是造字，但他为什么要用奇、偶（一）（一一）两画来造字呢？关于这个问题，我的认识如下：（一）（一一）奇偶两画，是先民辨别物体形态的符号。物有三种形态，即气体、液体、固体是也。气体、液体本乎天，故以阳画代表之。固体本乎地，故以阴画表示之。乾为天，天，气所积也，故画三奇（三）以象天。坤为地，地厚载物，固体也，故画三偶（三）以象地。水由地中行，液体行于固体中，两岸固体，其中液体也，故画一奇、二偶（三）以象水。火者，日也。火由木生，木在内而火在外。木者固体，火者气体，又日为星球，固体行于天空大气之上，均固体在气体之中，故画一偶在内，二奇在外（三）以象火日。震为雷电、雷电发声，赖阴阳电接触始能有声、古人以雷出地中地为固体、故画气在地下，画（三）以象雷电。巽为风，为空气。风行地上，即气体在固体之上流行，故画一偶在下，二奇在上（三）以象风。艮，山岳也。山高于地，高可摩天，故画二

偶高出于地，画一奇以象气在山上（三）。兑海洋也，海低于地，是液体的最深厚者、故画二奇在下，以示液体，画一偶在上象海岸（地）在液体之上（三）。此八卦大意也。除此之外，尚有孔子乾一索得男之说，盖就理势推之与吾此说不同。

《周易》与殷周时代历史上政略与战略上的关系

旧日学者，认谓《周易》系周文王（姬昌）为卜筮而作的书，实属大错特错。今作深入研究。

《易象》既为文王所作，哪有一代创业的君主且系一代出色的政治家，在身陷囹圄时，却置国事于不问，而专醉心于卜筮迷信，或专为学术而著书的道理呢？这岂不是欺人之谈！据此来看，《易》不是为卜筮而作，实系殷周政争时期文王为了推翻殷商政权所作的有关政略战略的秘密文件，这是毫无疑义的。

现在我们仔细推敲它的内容和文字，即可恍然大悟。不再陷入五里雾中了。研究这个问题，当先从乾坤两卦，看《易》卦的政治目的。

乾卦表面是说天的，其实，他的中心含义是说一个伟大群众领袖的标准条件；说群众领袖应当具备的德性和才能。乾卦彖辞仅有五个字，即“乾，元亨利贞。”这一点我们应当搬来孔子的解释。孔子的《文言》上说：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也，利者，义之和也。贞者，事之干也。”这四句话用当今白话解释，“元”是“至善”、“亨”是“至美”，“利”是至“当”，“贞”就是“正确”、“勇毅”和“坚定”。文王告诉大家，当一个伟大政治家，他的才德必须至善、至美，他处理事情必须要至当，他的思想和认识，必须最坚定、最正确，这是乾之四德的真正含义。

坤卦表面上是说地的。其实坤卦的中心思想是说官员应具备的才识与条件。坤卦彖辞上说：“坤元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主利，西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”文王是说，为官者应当具备至善、至美，像牝马一样任重致远健顺坚贞之德。

这样，就能有所作为（君子有攸往）。如果以前在政治上迷失方向，但现在觉悟了，回过头来，还是很有利的（先迷后得主利）。你们到岐周西南方面会找到很多朋友（西南得朋），若到东北方面去找朋友，就会有很大损失（东北丧朋）。你们要安心守正，始终不变，就有大吉（安贞吉）。这不正是文王在羑里被囚时，为了政治目的对本国臣民所写的秘密文件吗？这文件披上卜筮的外衣、使人难以识破，这就是文王作《易》的目的。

文王在比卦上说：“比吉，原筮，元永贞。无咎。不宁方来，后夫凶。”意思是，比是亲辅于人，追随一个人而辅助之。比辅人是有吉道的。但当你开始筮仕之时（原筮），首先应择有元善永长、正固之德的人而亲辅之，方得无咎。否则决不可轻易去亲辅他。（元，永贞、无咎。）现在天下正纷纷归周，其未比而心尚有所不安者，亦将次第来归（不宁方来）。可称识时务之俊杰。若再迟而后至、彷徨不决，必受防风氏后至之戮，悔无及矣（后夫凶）。这不啻文王对当时诸侯一种攻心战术，显然是推翻殷商政权的宣传号召。

“小畜：亨、密云不雨，自我西郊”。旧说“卦唯六四一阴，上下五阳，皆为所畜，故为小畜。畜，止之之义也。”又云：“密云阴物，西郊阴方，我者，文王自我也。文王演《易》于羑里视岐周为西方，正小畜之时也。”朱熹既然知道文王演《易》于羑里，正小畜之时，则文王以岐周为阳，以殷纣为阴，阳为阴所畜，文王为纣所畜，正是意在言外，顺理成章，何必说“密云阴物、西郊阴方”呢？这就不能自圆其说了。今按卦意推之，小畜是阴能害阳之意。也就是指纣囚文王之事。“密云不雨”指的是政治军事形势。文王意思是说，我们的力量虽被畜止、被阻挡，但我们终会有亨通的。“天造草昧、宜建侯而不宁。”请全国上下作好准备，秣厉以需，严阵以待，胜利是属于我们的。这样领会，小畜卦的宗旨也就迎刃而解了。

关于履卦彖辞，是文王对岐周臣民所说的话。“履虎尾，不咥人，亨”。意思是说，我被囚羑里，像踏着老虎的尾巴，实际并不可怕，这个老虎是不能吃人的。后来有句俗话，“虽居虎口，安如泰山。”就是从“履虎尾，不咥人。亨”这两句话变化来的。因为文王在当时已深刻看到商朝政治的腐败无能，纣王的穷兵黩武，荒淫无道，必然要遭到失败；我们后来会转败为胜，大功可成的（亨）。

除上述各卦外，他如师、需、豫等卦的《彖辞》，都带有政治目的和战略意义。于此可得出结论：《周易》之作并非卜筮迷信可断言了。

《周易》与天演法则

英哲达尔文氏著《物种由来》，赫胥黎引申其旨为《天演论》，对生物进化的规律，归结为“物竞天择，适者生存”。又曰：“生存竞争，优胜劣败”。斯宾塞尔氏释其意曰：“物竞天择二义之外，最重体合，体合者，物自致于宜也。”物自变其形能以合所遇之境，天演家谓之体合，体合者，进化之秘机也。”又曰：“人欲图存，必用其才力心思。以与是妨生者为斗，负者日退，而胜者日昌。胜者非他，智、德、力三者皆大是耳。三者大而后与境相副之能恢，而生理乃大备。”善哉言乎！吾辈修身立命，行己接物之理，备于是矣？但是理也，我国先哲发现最早、最精辟、应用最周遍者，莫过于《周易》。《周易》言天演法则，最透彻者，无过于《爻辞》。《爻辞》符于天演的要点有三：时空观点重，一也。体合之用详，二也。所谓以人持天之意深，务使自营之私减少至最低限度，三也。今请析而论之。《周易》上的否泰二卦所代表的时代是不同的。“地天泰”与“天地否”各有三阴三阳，但因它所代表的时代不同，因而《爻辞》的作用与卦的精神意义也不同。泰卦的目的在于致泰保泰，否卦的目的在于休否倾否。泰卦于六四爻的“不戒以孚”而深致隐忧。否卦于九四爻的“畴离祉”而大感庆幸。至于

空间观念的表现，更为突出。泰否二卦为综卦（颠倒为卦）。泰卦之初九，即否卦之上九也。然在泰初，则“拔茅茹，以其汇，征吉。”象贤者连类而进。征之历史，齐鲍叔牙之荐管夷吾，西汉萧何之荐韩信，蜀汉诸葛亮之荐庞统，即其事也。在否上则为“倾否，先否后喜”。像英雄伟人之拨乱反正、安国定邦。越王勾践沼吴强越。唐代郭子仪的平安史、续唐室。俄罗斯老将库图佐夫（1812年）的覆法帝拿破仑，即其例也。再如泰卦九二，致泰之相也。伊尹的佐汤、周公旦的辅成王、管仲的相桓公、蔺相如的佐赵王，足以当之。否卦九五，休否之君也。殷武丁之中兴商政，周宣王的再造周邦，燕昭王之报齐兴燕，俄彼得大帝之振兴俄国足以当之。泰卦六五，为虚中下贤的君主。齐桓公、蜀汉昭烈帝、宋神宗、唐太宗，均其人也。在否卦六二却为包承君子的小人，杨意之荐司马相如，王稽之荐范雎，景监的荐商鞅，是其占也。于此见两卦时空不同，在事功的表现上亦不同。《彖辞》所谓“变动不居，周流六虚，不可为典要，惟变所适”即“时空”之说也。

所谓“体合之用详”者，《易》爻最讲适应环境，克服环境，进而改造环境。赫胥黎氏所谓“适者含有最好的意思，最好又带有一种道德的意味。可是在宇宙自然界什么是最适应的，有赖于各种条件。”吾谓《易》爻的精妙处即对环境条件的体合。例如：人处隆盛得志之时，不可骄奢淫逸。大有卦九四曰：“匪其彭，无咎。”履卦九四曰：“履虎尾，愬愬贞吉”。谦卦九三曰：“劳谦，君子有终，吉。”豫卦九四曰：“由豫大有得，勿疑，朋盍簪。”此四者，乃国家官员之善于承认现实体合环境的范例。人处危难之时，应当有所戒惧。节卦初九曰：“不出户庭，无咎”。大过初六曰：“籍用白茅、无咎。”履卦初九曰：“素履往，无咎”。坤卦六四曰：“括囊，无咎，无誉。”此四者，乃不得志之贤者，善于体合环境之范例。又人当安乐之时，最易丧失警惕。而豫卦六二曰：“介于石、不终日、贞吉。”泰卦九三曰：“无平不陂，无往不复，艰贞

无咎，勿恤其孚，于食有福。”颐卦上九曰：“由颐，厉吉，利涉大川”。指出安乐而不忘戒惧。《系辞》所谓：“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保。”言之审矣。人在困厄之时，贵乎处困能亨，贫贱不移其志。需卦初九曰：“需于郊，利用恒，无咎。”遁卦九五曰：“嘉遁，贞吉”。蹇之初九曰：“往蹇，来誉。”此指出有识君子善于体合环境的重要性。在时代混乱之时，有志之士，宜应时顺人，救国定邦。如：坤卦上六值世界阴盛阳微，大字扰攘之时，《爻辞》则曰：“龙战于野，其血玄黄。”明夷九三，值“不明晦”之君主作没落统治之时（正当武王与纣王之事），《爻辞》则曰：“明夷于南狩，得其大首。不可疾贞”。革卦九五，革命时机已经到来，《爻辞》则曰：“大人虎变，未占有孚”。说明革命乃应天时顺人心之举，不待占卜，而能为人民所孚信也。《左氏传》云：“卜以决疑，不疑何卜？”历史上革命时机成熟非用革命手段不能解决时，必须用革命手段来挽救。《周易》上对这一点，是非常重视的。

所谓“以人持天之旨深，务使自营之私，减少至最低限度”者，盖《易》爻辞虽讲条件、讲体合，但亦最注意于环境，时空，务期以人辅天，使达于治。举例言之，如恒卦初九说的的是一个初登仕途的人，但他思用太急，求知太切，不但不成功，反招失败。因此《爻辞》曰：“浚恒，贞凶。无攸利。”细玩辞意，就会知道贾长沙在汉文帝时代，何以痛哭以死的原因。师卦上六，乃师终还朝、赏功酬勋、“与民更始”之时，而上六乃阴暗之质，非治国之才，故《爻辞》曰：“大君有命，开国承家，小人勿用”。细玩爻义，就会知道王景略何以不以上柱国与邓羌的原因。随卦九四是一位掌握全权的宰辅。《爻辞》曰：“随有获，贞凶。有孚，载道以明，何咎。”大有九四，是一个功高震主的大臣。《爻辞》乃曰：“匪其彭，无咎。”是说明负有大权重任的政治家，应如何谦抑自下，抱为人民服务的胸怀，以期完成政治伟业，决不可中途渝节，

居功自满，招致失败。回顾历史上这样正反两方面的人物很多，不用细举了。至于国家处涣散分裂之极，宜破私立公，示公道于人民，致力于社会安定，涣之六四说：“涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。”卦义是说国家在极端破坏之后，非万众精诚团结，长期致力于休养生息，就不可能领导社会走向长治久安之路。只有涣（意为扩大）小群为大群，和衷共济，才有可能纾国难，济时艰，著治国安邦的功效。到那时社会经济发展了，国家富裕了，科学文化提高了，就达到了“匪夷所思”的境地了。还有在国家处犹豫之时，一帮人或依附权势，恣情放肆，必致速败。豫卦六三曰：“吁豫悔，迟有悔。”指出六三依附九四以为豫，不早日回头，殃祸必立致。不见中外历史上无数权奸，每每依仗某种职权，为非作歹，迨冰山一倒，终必为人民所诛除，落一个可耻的下场，后悔何及？《爻辞》虽为三千年以上的古人所说，而含义却栩栩如生，富有现实意义。“后之视今，亦犹今之视昔”，谁云《周易》虚玄浮华，无指导社会前进的意义呢？

《易》爻辞关于“以人持天”方面，言之最多，体之最精，实例不可悉举。待学者深思而详求之，自有神合。于此可见，《易》爻精神与斯宾塞尔氏释英哲赫胥黎氏《天演论》所谓“重体合，物自致于宜”之旨，大部相合矣。

《周易》精神与旧说“明哲保身”思想毫无相似之处

俗学说《易》，尝以《易》消长盈虚，持盈保泰之理，为即古代所谓“明哲保身”思想，此说大谬。自此说出而《易》学的真价值，遂晦而不明。夫《易》之重要精神有三点：一曰：革命性；二曰：预见性；三曰：求是性或称殉真理性。知此三者，方足以知《易》。而此三者，殆无一不与“明哲保身”之论点相冰炭。所谓革命性者，在前章稍有论列：于坤、比、履、小畜、豫、蹇、解、革，既济各《象辞》中见之。又于坤卦上六，明夷卦九三及上六；既济卦九五各爻辞中见之。而在蹇卦、革卦、屯卦各《象传》中

亦有申论，此处不再详说。所谓预见性者，《易》书中论之最详的莫过于《系辞下传五章》所谈的“知几其神乎？”“几者、动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。”这里所说的“知几”，就是说“预见性”，能预见，必得知几。何谓“知几”？《系辞》说：“几者，动之微，吉凶之先见者也。”“动之微”，就是人们在实践活动中露出善恶的苗头，如是与非，顺与逆，进步与倒退，革命与反革命等皆是。这里边的是啊，顺啊，进步啊，革命啊，皆是善；而非啊，逆啊，倒退啊，反革命啊，皆是恶。善即是吉，恶即是凶。因此，人在实践活动中，知道什么是善，就要去行；知道什么是不善，就不要去行，不容有丝毫的犹豫。善恶吉凶，人们须辨别而行之，所以《易传》上说：“见几而作，不俟终日。”又说：“介如石焉，宁用终日，断可识矣。”这里对“知几”道理，说得很透彻。《易》书关于这些方面，在别卦中讲述的，如坤初六曰：“履霜，坚冰至。”《象》曰：“初六履霜，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。”意思是，当你的脚踏着了霜的时候，就会预见到坚冰不久就要到来。这就叫“驯至其道”，也叫“知几”。也叫“知微”、“知彰”。还有姤卦，正当五阳极盛之时，初六一阴初生于下。《爻辞》说：“羸豕孚蹢躅”。就是说，祸患与危机之伏，虽像羸弱的小豕一样，但终有一天会跳跃而进。我们不可不戒。又如屯卦六三爻辞：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝。”因为逐鹿而迷失道路，不如断然舍去，往必无有收获。这就是“见几而作，不俟终日”。《易》理最重思患预防，防患未发，如大畜六四爻辞“童牛之牯，元吉。”六五“豶豕之牙，吉”。姤卦九二爻辞“包有鱼，不利宾”。泰卦于三阳正盛之时，已看出坏人将来合交以害君子。《爻辞》说：“翩翩，不富以其邻，不戒以孚。”《易》书教育人们在实践中要富有“见几性”，要有预见的眼光。这样去搞工作，才能有

成功的把握。才不致于招致失败。但照这样子干去，明哲则有之，保身非所计也。这就叫“预见性”。《周易》中关于谈知几的地方很多，此不过略举一、二，学者当自行体会之。

关于《易》书中的“求是性”，或称“殉真理性”，我们第一可于大过上六爻辞见之。大过上六处国家大过之时，人世沧桑之变，时艰才弱，不足以济。但知其不可而为之。虽死不怨，如过涉而灭其顶焉。凶何如之？但人力已尽，天下事终无可为。如历史上的文天祥、史可法、陆秀夫、张煌言、洪仁玕，鉴湖女侠秋瑾等之所为，不可以成败咎之。所以《爻辞》说：“过涉灭顶凶，无咎。”《象辞》里说：“过涉之凶，不可咎也。”还有蹇卦六二曰：“王臣蹇蹇匪躬之故。”《象辞》说：“王臣蹇蹇，终无尤也。”这是说国家值蹇难困厄之时，作为元辅重臣，身当大任，遇知遇之隆，而能不避艰险，以天下为重，舍私报国。诸葛亮所谓“鞠躬尽瘁，死而后已”“至于成败利钝、非所逆睹。”这是何等伟大坚毅的精神？困卦《象辞》说：“泽无水困，君子以致命遂志。”致命就是持其身家性命以与人，而不之有之意。“致命遂志”，就是杀身成仁，舍生取义的精神。文天祥诗曰：“人生自古谁无死？留取丹心照汗青。”长征时期，陈毅将军留赣南作《梅岭三章》，一曰：“断头今日意如何？”再曰：“此头须向国门悬”。三曰：“取义成仁今日事。”忠义慷慨，视死如归。人到艰困时候，能抱“致命遂志”的精神。真来是见危授命、光昭日月。古今中外，无数民族英雄和仁人志士，为祖国存亡，英勇献身的壮烈事迹，史不绝书。我们现在研究《易》书，对“求是性”方面，应予以深刻体会。不然的话，就会坠入俗学自误误人的深渊，认为学《易》是为“明哲保身”，是为了趋吉避凶，而忽视它的为革命事业敢于奋斗，敢于胜利的精神。因此，我说《周易》的精神与俗学所云“明哲保身”之论，毫无相同之处，就是这个意思。

对八卦上奇（一）偶（一一）符号的认识

《周易》上的卦为什么要采取阳奇（一）阴偶（一一）这样的符号呢？（一）（一一）两个符号是《周易》根本的根本。六十四卦、三百八十四爻，均由这两个符号排列变化而成。就情理讲，这其中一定有了了不起的奥妙。不然的话，画卦的人也不会采用它来做符号。但是，另一方面讲：《易》有三种解释，除变易、交易两解外，还有简易一种解释，简易即是容易。其实《周易》的《彖辞》、《象辞》、《爻辞》无一不明白易解。依此类推，画卦的符号也一定明白易解。没有什么了不起的深奥。然则（一）（一一）符号，究竟从何说起呢？我以为想说明这一点，还要从《周易》本身中寻找注脚。《易传》上说“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文，与（天）地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。”（见《系辞下第二章》）这里边应该注意的是“近取诸身、远取诸物、于是始作八卦”三句。问题是在庖牺氏作八卦“近取诸身，远取诸物”他究竟是取什么？奇、偶符号究于人身、万物，有什么相干？《易传》上又说：“乾坤其《易》之门耶？乾阳物也。坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”这里说得更明白点，主要它提出：“乾、阳物也，坤、阴物也，阴阳合德而刚柔有体。”刚体是什么？莫非就是阳物？柔体是什么？莫非就是阴物？那么，阴物阳物分明就是乾坤。再看《易传》对乾坤怎样解释？《上传》曰：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟。是以广生焉。”又说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”乾怎么会大生？坤怎么会广生？阖户辟户怎么就算是乾坤？这里边说的都有点滑稽，都有点含混，令人摸不着头脑。及至我看到《易传》上所说：“一阴一阳之谓道，生生之谓《易》。”两句，才恍然大悟。哎！所谓《易》，不过一阴一阳而已，不过一奇一偶而已。试思原始人猿交替的时代以前，人类尚无制造衣服、建筑宫室的技术，也无一定的婚姻制度。还是知有母而

不知其父，性关系非常紊乱的母系社会，在那时地球上人类还很稀少，正如孟轲所说的“草木蕃殖，禽兽逼人”，人类见了毒蛇猛兽还很害怕。有时为了抵抗猛兽，保障人类生存，人少了就感到孤单，确有大生广生的需要。这是当时当部落酋长的一种迫切任务。《礼记》上不是说过“饮食男女，人之大欲存焉。”又说：“食色性也。”那么在古时食色男女等问题，确是人类生存的大问题。庖牺氏是这个时代的部落领袖，他为了推进生产，战胜自然，根据原始社会的发展和要求，根据时代的进化趋势，第一次制造文字，在他想用适当符号来造字时，当然会看出男女的特点和万物的特点来。这叫做“近取诸身，远取诸物”。他拿阳奇、阴偶来当符号，就是他想出“一阴一阳之为道”。想出大生、广生、生生的政治要求和理想来。说到这里，联想起有个日本学者研究《周易》，他曾发表过一种怪论，说中国《易经》上的八卦是一种“生殖器崇拜”。这话初听时，未免有点可笑，粗俗。但若结合当时社会发展情况和时代进化规律来说，他这话确实有一定道理，有一定的根据。不能骂他玷污了古代的哲学经典。更不能把他看作是说经中的“洪水猛兽”。他的看法还是唯物的。实在说男女两性问题，并没有什么不应说。试问天演进化离开饮食、男女二事，哪还有世界？清代学者戴震提出天理和人欲是一元。王船山说：“天理即在人欲之中，无人欲则天理亦无从发见。”无怪先哲有言：“君子之道，造端乎夫妇。及其至也、察乎天地。”大哉《周易》，他不是从夫妇之道开始，而放之四海、六合、八荒、宇宙之外吗？

有人会问：你前面不是说古人造八卦是用物之三态，把天、地、水、火、山、海、风、雷八个自然现象会意造出来的吗？现在为什么又同意“生殖器崇拜”这一说法呢？我的答案是：以上二者，并不冲突。因为先民画卦是把天地、阴阳、男女、万物都结合在一起的。物之三态，亦在阴阳范畴之内，他们造字时推广发展，触类旁通，一点也不牵强。学者如能细心体会，这画卦的问题，就

可迎刃而解了。

研究《易》学的几点体会

《易》有三种解释：一曰变易，二曰交易，三曰简易。何谓变易？《易》由八卦发展为六十四卦，又扩展为三百八十四爻。均系阴阳两画变化而来。极其用则千变万化；究其源，只两画所生耳。他经无与之相同者。此其一。何谓交易？《易》有错综之法。错者，乾可与坤相错，坎可与离相错（其他卦类推），即阴阳卦可以相换而取象是也。综者，如地天泰颠倒之可成天地否；泽山咸颠倒之可成雷风恒（其他卦类推），上下卦皆可颠倒相综是也。此其二。何谓简易？这一点是从效法乾坤来的。“简易”二字：一方面，可解释为动静；一方面，也可说成是简单容易。孔子在《系辞》上说：“乾坤其《易》之缊耶？”意思是说，乾坤二卦系《周易》的精髓。但它又说：“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”“易简而天下之理得矣。”（《系辞传上》第一章）这明明是说《周易》具有“简易”的精神，也是一部简明易知的书，所说都是简明易知的道理；不“简易”不足以为《易》。此其三。根据上面解释，可想俗学尝说《周易》难解，全系自欺欺人之谈，不足为信。我认为《周易》作者，大都生在商末周初及战国前后，因历代文字之变迁，书中文字间有不易了解处，若说道理，却很平易近人，在当时都不难懂。今天研究《易》学的人，要能首先打破《易》学难懂的思想顾虑。

二、《周易》的取象

《易》书从词句上看，多与他书不同，原因在于取象。什么叫象？按《系辞》上的说法：（1）“圣人有以见天下之赜（杂乱），而拟诸其形容（模样），象其物宜（物类），是故谓之象。”（2）“是故《易》也者，象也。象也者，像也。”按照这个意思，象就是把天地间万事万物的形象描绘出来。天地间万事万物非常杂乱，形形色色；所以《易》书的取象，也非常复杂。根据这个规律，

《易》书的文辞，是非常奇怪的。这主要是要从《彖辞》和《象辞》里去寻找。《彖辞》《象辞》上说事不直接说事，说理也不直接说理，却都用形象的东西来代表；说人也是如此。善学《易》者，须从它的形象中求得其事其理，并知其人，会其言外之意；糊涂人往往一窍不通，如坠五里雾中。所以学《易》必须知道什么是象。知道了象，《易》就容易了解。文学家们讲作诗时常说：“诗要用形象思维，不能如散文那样直说。”《易》书就是善用形象思维，以形象思维代替直说的一部最早的哲学著作。唐代韩昌黎说过：“《易》奇而法。”就是说《周易》的经文辞句虽奇特，却有它一定的法则。其法则之一，就是多用形象思维。举个例子来说吧！乾卦本是说一个领袖人物应具备的德性与条件。但乾卦里不直接说做领导的应如何如何？却用“龙”来取象。初九为“潜龙”，九二为“见龙”，九四为“跃龙”，九五为“飞龙”，上九为“亢龙”。九三居人位，故不称龙而称“君子”；说明“君子”即“惕龙”也。六龙各因地位、环境条件而变化不同。为什么取象为“龙”？因“龙”的特点善于变化，乾有“龙”之象，所以以“龙”为这一卦的代表（乾龙象，见《说卦传》荀九家注）。再说坤卦，本是说作臣下的标准的。但坤卦里也不明白说出臣下应怎样当？而却说：“坤元亨。利牝马之贞。”就是说臣下要像“牝马”的样子，具有健顺之德，能够任重致远。因“牝马”乃坤象，马的特点是任重致远，故用它来相比。《易》书取象更为突出的是《爻辞》。如坤卦六五，本是描写一个有柔顺中正之德，谦恭下贤之度的君主；像历史上汉文帝那样子的性格。但他不直接说：“中顺谦下大吉。”却说：“黄裳，元吉。”因“黄、中之色也。裳、下之饰也。”（《左传·昭公十二年》）用“黄裳”二字，就会把六五的性格充分表达出来。为什么用这两个字代表坤呢？因《说卦传》坤为黄、为布、为裳，故“黄裳”就是坤象。这就是取象，也是形象思维的妙用。其他卦的《彖辞》和《爻辞》，均依此类推，

变化无穷，不一而足。学《易》者，知道了这个方法，对《易》书文辞，自能举一反三，触类旁通，不致于扞格费解了。

三、《易》学上的时、空观点和条件的重要性

研究《易》学的须明了它的时、空观点及条件的重要性。如不明白这三个要点，对《易》学将感到一窍不通。

何谓时？时即时间。如六十四卦：屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否；及咸、恒、遁、大壮、晋、明夷等等；都代表着一个特定时间。在特定时间内，各卦都有六个爻位。这六个爻位，因所居的时间不同而各异其吉凶。举例言之：同为九三，在需之时，则曰：“需于泥、致寇至。”在小畜之时，则曰：“舆说（脱）辐，夫妻反目。”在谦之时，则曰：“劳谦，君子有终，吉。”同为六四：在坤之时，则曰：“括囊，无咎，无誉。”在小畜之时，则曰：“有孚。血去惕出。无咎。”在谦之时，则曰：“无不利，撝谦。”以上各卦，以同样爻位而或吉，或无咎，或不吉者，以时间不同，故所得结果有异。

何谓空？空即空间性，也是地点和环境。在《易》上就是爻位。各卦的六爻有上下的不同，因而处境不同，表现亦不同。再以乾为例。乾之六爻均是阳刚，但初九居卦之下，其占为“勿用”。九二刚健居中，上应九五，其占为“利见大人”。九三重刚而不中，（以阳爻居阳位，故曰重刚。）其占为“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”。九四以刚居柔位，在上卦之下，其占为“或跃在渊。无咎”。九五居中得正，居领导之位，其占为“飞龙在天，利见大人”。上九以刚居上，处乾之极，其占为“亢龙有悔”。六爻因空间不同，地位不同，而作用亦不同。六十四卦的变化，神妙莫测，均依乎此。

何谓条件？因各卦各爻的吉凶悔吝，除受上述时间，空间的影响外，最主要的是本爻与他爻相互间的关系，也就是本爻和其他各爻间的相互影响，相互联系。《易》学有所谓承、乘、比、应

者，就是各爻对于外部联系的具体说明。举比卦六三为例：六三爻是“比之匪人”。怎么算是“比之匪人”呢？因六是阴爻，质属阴柔。居三在阳位，位又不中正。它上承六四，下乘六二，正应是上六，皆是阴爻，阴柔之质，不足有为。如士无良友，领导没有好干部；不得其益，反受其害。所以六三《象传》上说：“比之匪人，不亦伤乎？”言所交非人，必受其害也。再举屯卦九五为例。屯卦九五爻辞：“屯其膏，小贞吉，大贞凶。”朱熹说：“九五虽以阳刚中正居尊位；然当屯之时，陷于险中，虽有六二正应，而阴柔才弱，不足以济。初九得民于下，众皆归之。九五坎体，有膏泽而不得施，为屯其膏之象。占者以处小事，则守正犹可获吉（小贞吉）；以处大事，则虽正不免于凶（大贞凶）。”原来屯卦上坎下震，惟初九、九五两位为阳爻。但初九震体，阳刚得民于下，九五虽居尊位，以正应六二阴柔才弱，不足相辅以济屯难，虽有膏泽，难下于民。所以遇寻常小事，能守其正，犹可获吉；如遇国家大事，虽得其正，亦不免于凶。这情形与近代史上清光绪帝“戊戌变法”之事，所得结果相似。光绪帝变法，在当时属资产阶级革命性质，在历史上具有一定的进步意义。但因后党荣禄、袁世凯等掌权，所辅“帝党”如：翁同龢、康有为、梁启超、谭嗣同等，均无实权，卒遭失败，不免遭终身禁锢，抑郁至死！非“大贞凶”而何？这两卦（比六三，屯九五两爻）因受本卦其他爻位的影响，具体条件不同，故均受其凶；于此就可看出条件的重要性了。

以上所举，是说时间、空间、条件对卦爻的影响作用。不过卦爻吉凶的最根本原因还在它内部的矛盾，即卦爻的本质如何？所谓本质，就是卦爻阳刚与阴柔的区别。从内部矛盾（本质）再加上时间、空间和条件性，才能构成各卦爻吉凶悔吝的独特现象。

唯物辩证法认为世界上的一切都是相互联系和相互制约的；因而每一个事物和现象的存在都是有条件的，是受着周围的具体

历史的条件所制约。一定的事物只有在一定的条件下才能产生，在一定的条件下得到发展，又在一定的条件下趋于灭亡；条件是十分重要的。这种唯物辩证法的规律，在《周易》卦，爻辞里，有不少朴素的，原始性的表达。

以上三点，是我学习《周易》的初步体会，欲探讨《易》学的，实在不可忽视！

《周易》的糟粕——它的四大局限性

以上各章所说，属于《周易》的精华方面居多。但《周易》是不是还有糟粕呢？是否还有应该扬弃的东西呢？曰：宇宙间的事物，是一分为二的。真理也有其辩证性，任何哲学都不能说绝对无缺陷。何况《周易》诞生在公元前三千年至前五百年之间；历史的局限，怎能避免得掉？因此，我们研究《周易》，对《易》的四大局限性，不能不清楚。《易》的局限性是什么？下面试提出一些梗概，粗浅论之。

（1）局限于温带气候

《周易》中关于温带气候的叙述很多。如：革卦《彖传》说：“天地革而四时成。”《系辞传下》说：“寒往则暑来，暑往则寒来；寒暑相推而岁成焉。”《说卦》上说的“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤”等等文辞；以及十二辟卦从一阳在下的复卦至乾，再从一阴在下的姤卦至坤的说法，都是根据北温带气候去推理。若站在热、寒两带；赤道及南半球来说，都不完全适用。

（2）局限于东亚地理

伏羲氏先天卦图及《说卦》中所释文王后天卦位等文辞，都是按中华疆域的自然现象来推理。如：坎水出于西，艮山来于西北，兑泽在东南，乾天在南方等，皆与西亚及大洋洲的自然现象不合。文王方位离南坎北之说，亦与南半球自然方位不合。这些狭隘的区域性真理，受东亚地理形势之局限，显然可见。

（3）局限于殷周时代观念

《周易》成书在奴隶社会末期及封建领主制度诞生初期（即殷末周初时代）。这时候特别强调尊卑、贵贱等级观念，奴隶主和君主，赖奴隶和臣民的绝对服从，才能维持他们无上政权。因此，主贵臣贱，君尊臣卑观念，已成为天经地义。《周易》首乾坤二卦，以乾坤来象征君臣上下。故坤卦《文言》于六三爻赤裸裸的提出“地道、妻道、臣道”的一致性；断之以“地道无成，而代有终”的结论。《系辞传上》开宗明义就说出：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”这种君尊臣卑，君贵民贱的论调，按照历史唯物论的观点，此种思想，在殷周时代，尚属于进步的一面。但它的以君比天，以臣、民比地的逻辑，带有诡辩性质，并不能成为万古不变的真理。中国封建君主制度，延续达三千年之久，就是受这种理论的流毒。且这种僵化不变的机械性，与《周易》本身讲发展进化的主旨，绝对矛盾。是不能不加以批判的。

（4）局限于习俗迷信——亦称对卜筮方式的宣扬

《周易》本是一部经世之书，属于社会科学。但这部书却受了古代盛行的巫史风和人们迷信鬼神习俗的影响。著书者也有意利用这种心理，处处宣扬卜筮的神秘性。这种文辞，整个《易》书都是，不能悉举。最显著的，如：《系辞传上·第十章》里说：“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。”及《说卦》中所说：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍。”《周易》作者，利用当时民众的迷信心理，来进行神道设教，把一部哲学巨著，沉陷得不能自拔。这种奴隶制社会时代的局限性，今日必须加以扬弃。

除此四大局限性之外，《易传》中尚有过分渲染圣人和大人（即君主）的神圣，使儒教陷入宗教性的造神崇拜。河图、洛书的传说，把经世哲学引入唯心论的深渊。“天垂象，见吉凶”的说教，疑搀入汉人“天人感应”论的观点。以上种种，都是《周易》的糟粕，学者站在唯物史观的立场上，不能不分别予以批判。

周易经世学新论卷一 上经

乾卦第一

☰
☰ 乾下乾上
☰

乾：元、亨、利、贞。

传统的说法，《周易》乃四圣所作。不过所谓四圣之《易》，意旨并非一致。朱熹《周易本义》上说：“有天地自然之《易》，有伏牺之《易》，有文王、周公之《易》，有孔子之《易》。读者亦宜各就本文消息（此处当体会解），不可便以孔子之说，为文王之说也。”在乾《彖传》注上又说：“读者各以其义求之，则并行而不悖也。”以上这些话，说得很有所见。我们现在解释古书，当有知人论世的本领，方不致为古人所奴，为先辈学者所欺。总之，我们学《周易》，要从社会发展上去着眼，要用辩证唯物主义和历史唯物主义去看问题，才能领会其精神本质。否则，人云亦云，积非成是，徒资混淆耳。

《周易》首乾、坤。先就乾卦而论，则牺、文、周、孔四圣之意，即不相同。所谓伏牺氏的卦，只专写宇宙间自然状态中一个天体的现象，《绪论》中已经介绍过了。他所画的卦，是原始人民在实践中对宇宙现象的一个发现。而且这个发现是用一分为二的方法解释宇宙的（即以阴阳两画解释自然现象）。并无神道和迷信观点搀杂其中，这是伏牺先天八卦的极可珍贵处。

再说文王《彖辞》：文王姬昌是有周一代创业之君，是与商朝的纣王争天下的人。司马迁说：“西伯拘羑里，演《周易》。”是说

《易象》是文王被囚于羑里时作成的。既然如此，则他作这部书，一定有它的政治背景，决非为学问而学问。文王乾卦《彖辞》的内容，是在刻画出一个做领袖人物的标准条件，他想象把乾（即天）作为领袖人物的模型。乾有元、亨、利、贞四德。元者，大也。又万物之始也。亨者，通也；又万物之盛也。利者，宜也；又万物之遂也。贞者，正而固也；又万物之成也（参考朱熹乾卦注）。以四时的运行言之，则元者为春。春者，万物之始生也。亨为夏。夏者，万物之畅茂也。利为秋。秋者，万物之遂实也。贞为冬。冬者万物之成终也。以人之品质论之，则元为仁。仁者，众善之长也。亨为礼。礼者，众美之会也。利为义。义者，众宜之和也。贞为智。智者，众事之干也（参考朱熹乾卦《彖辞》及《文言》注）。

再以现代的语言释之。则“元”即最善。“亨”即最美。“利”即最当。“贞”即最正确、最坚定、最勇毅、最有恒。《易象》以为一代领袖人物的条件，应当有至善、至美、至当、至正的四德，方能为群众办大事，为人民谋幸福。如果不符合这四个条件，甚至反乎这四个条件，就不能窃居领袖的高位了。此点《绪论》中已经阐述，这里不再烦说了。古代说《易》者，说《彖辞》为周公姬旦所作。后代学者对此点虽有异词，然证据不足。且《易》既以周得名，其与周初的学者有关，应该是无疑义的，今暂沿用此说。周公既为有周一代的政治家，我们也不应忘记他当时的政治立场。为学术而学术，不但现代人不如此，古人亦必不如此。

周公著《易》的心理，是与他的父亲周文王有同一动机，是以巩固周政权为目的的。我们若细心研究《彖辞》，即能得其来踪去脉了。乾卦《彖辞》把初九、九二、九三、九四、九五、上九六爻，说成士君子进退、出处、独善、兼善的榜样，按它的地位和时代、环境和条件，区别的描写。有不同的际遇，就有不同的

活动，亦各有不同的后果。六爻发挥，曲尽人情。孔子称他“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”这点如无巨大实践经验，确是难以做得到的。

《彖》曰：大哉乾元，万物资始；乃统天。

“统天”，言“元”能统领乾之四德。

《彖》即“乾、元亨利贞”的《系辞》，传统上认为是文王所系（以后各卦皆仿此）。《彖传》是孔子对《彖辞》所下的注解，一部份为门人所述，如《论语》上的写作形式。此节乃孔子解释乾卦上“元”字的意义。孔子认为“元、亨、利、贞”，为天之四德。“元”，为大、为始。万物生生，皆本于天。又天为阳的代表，地为阴的代表。语称：“阳施阴受。”动物、植物，皆如此。故阳能始万物，又称“开物”。此即天之元德。又“元、亨、利、贞”四德，皆随元德而来。如无元为之始，则亨、利、贞三德，皆无从产生。是元又为天德之首，统摄天之四德，故曰“乃统天”。

云行雨施，品物流形。

“流”指生物繁衍不息，如水流的永长。“形”：即形骸。

“云行雨施”：指阴阳交通，雨泽滋润。“品物流形”：指万物各遂其生，品类皆赖以畅茂，流其形骸。此句是孔子释“亨”字义。

大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。

“大明”：深明之意。“始”，即“元”；“终”，即贞。“六位”，指乾卦六爻。“六龙”，指六爻的象。“御”，行之意。“乘”，即运用与掌握。

此一节专言元、贞与人的关系，即人怎样用《易》以治事也。以天有“元、亨、利、贞”四德，人亦应法天的四德。人若能深明天德的终与始，按不同条件，成六爻之象，比如：六爻以龙取象。初为“潜”；二为“见”；三为“惕”；四为“跃”；五为

“飞”；上为“亢”。“潜”之时，当“勿用”。“见”之时，当“利见”。“惕”之时，当“乾惕”。“跃”之时，当出世。“飞”之时，当“利见”。“亢”之时，当持盈。随时之所宜，而变化莫测。运用六爻，以行天德；千变万化，无所不可。此言人如能法乾之德，运用六爻的精神意义行事，就能达到元贞的境界。

乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。

“正”：有各得其宜，各遂其生意。“保”即阴阳之气，得到保全，闭固而不漏。“合”即阴阳和合，有所蕴藏。此节言天道按自然顺序，发展成长，而富于“变化”。朱熹注：“变者，化之渐。化者，变之成。”以辩证规律释之，则“变”即量变，“化”即质变。“变”即渐变，“化”即突变。自然界万物，各有其发展和变化。动植各物，始则变形，继则畅茂，遂实，终则成熟。如朱熹所言：“实之既成，根蒂脱落，可复种而生。”由于天道的发展变化，自然万事万物，各遂其生理之宜。如桃成其为桃，麦成其为麦，牛成其为牛，鸟成其为鸟，因材而笃，使各得其性命之正。此天之利万物也。万物性命既得其正，必遵循“否定之否定规律”而趋于成熟。如植物的结籽，如动物的传种（例如鸡卵、蚕子等），种籽既成，其中都保合阴阳太和之气，由于内部矛盾，复能种植、卵育而生。这就是天的贞德的作用。于此见“各正性命”，为“利”之事；保合太和，乃“贞”之事也。

炎升按：《易·彖传》于乾卦首篇，揭示出“乾道变化”一语，语虽不多，而《周易》的精义微言，尽包含于其中了。乾即天，天即宇宙间的自然界。乾道即宇宙间的自然规律。宇宙间的自然规律，是不断运动，不断变化，不断革新，不断发展。运动变化和发展，是物质存在的普遍形式。这种科学性的认识，易传首先言之。本来《周易》的基本特征就是变，故不知变者，不足以言《易》。清严几道氏译《天演论》，其《察变》、《广义》二章，对宇宙自然界的演变，言之极详。而《周易》全书都以一个

“变”字贯串之。这是学者所宜明了的第一点。

再乾卦《彖传》于变化外，复标明“位”与“时”二字。《彖传》说：“六位时成，时乘六龙以御天。”正说明乾卦六爻（其他卦爻都如此）都是根据空间、时间与条件而成立的。我们学《易》当运用这种精神观点以分析自然界的一切事物，用以权衡处事作人的道理。不理解这一点原则，是不足以学《易》用《易》的。

又学者必先学习辩证法。例如：由“乾道变化”，使万物得“各正”其“性命”，趋于遂实，乃“利”的作用。又由于万物的遂实，使实之内，各“保合太和”阴阳之气；而一卵之微，一籽之细，矛盾内含，阴阳各足，乃“贞”的作用。万物实成之后，根蒂脱落，又可复种而生，“否定之否定规律”即见于此。读《易》者若不明此点，如同隔靴搔痒，必不能悟出其中奥妙。

首出庶物，万国咸宁。

“首”即首领，与用九“群龙无首”的首字同义。“庶”，众多；“物”，万物，包括人类在内。“咸”：都，全。

文王的《彖》是解释乾卦，孔子《彖传》是注重圣人怎样根据《彖》的精神来治事（易传中所说的圣人，多指大贤或一国的领袖言）。乾既是领袖的榜样。那么，乾的“利贞”既是使万物“各正性命，保合太和”；而圣人的“利贞”，就是“首出庶物，万国咸宁”了。

炎升按：“首出庶物，万国咸宁”句，系孔子就乾卦九五《爻辞》来解释。九五《爻辞》说“飞龙在天”，《彖传》说“首出庶物”。《文言》上又说：“圣人作而万物睹。”足证明“龙”即是圣人，就是国家的领袖。“飞”，就是“出”，也就是作。“万国咸宁”，是圣人出的必然效果。或曰：阳不可过刚，故用九以“群龙无首”为吉；《彖传》却说“首出庶物”，岂不互相矛盾？其实不然。何也？《彖传》的“首出庶物”，指乾卦的目的。而“群龙无

首”，指乾卦的用事态度。

《象》曰：天行健，君子以自强不息。

“行”，运行。“健”，刚健。“息”，停止；休歇。“以”，用它做榜样。每卦上、下两卦的象，叫大象；旧说是孔子所作。以后各卦皆仿此。

乾卦上、下两象皆为乾，乾为天，故曰“天行健”。孔子以天体至健，系星辰而覆万物，运行不息，万古常在，故以“健”称之。学者用乾卦作榜样，法天的健，当效天的运行不息，奋发自强。以之治学，以之励行，以之治事，以之干革命事业，“鞠躬尽瘁，死而后已”。这样学《易》、用《易》，就达到法乾的目的了。君子指学《易》、用《易》的人。

初九：潜龙，勿用。

凡画卦之法，均自下而上，故称第一爻为初，第二爻为二。下仿此。阳数以九为老，七为少，老变而少不变。占用其变，故阳爻皆用九为名，如初九、九二等。下仿此。“潜龙”是初九之象。“勿用”，是初九之占。龙是中国神话中水族动物之长，但不一定是恐龙；这和凤是神话中鸟类之长，但不一定就是孔雀一样。因神话中的龙，能兴云致雨，神于变化。传说伏羲氏就以龙纪官，足征原始社会部族对龙的崇拜观念。故周公借龙出来，当作士君子学习的榜样。乾卦初爻，时在初而位居下，如龙在严寒季节，正值冬眠，潜藏深渊，不能致雨泽之功。以人相比，如傅说（悦）正劳于版筑，吕尚正垂钓于渭滨，不为人所重视。只能隐晦待时，未可施用。所以说“潜龙勿用”。

《象》曰：“潜龙勿用”，阳在下也。

此系孔子为《爻辞》所作的注解；传统上称为小象，以后各卦皆仿此。“龙”即“阳”，潜即“下”。“九”即“阳”，“初”即“下”。此只就字面解释。

九二：见龙在田。利见大人。

“见”，现的本字。“在田”，出潜离隐意。“大人”，国家领袖人物，或指有才德之人。乾卦九二，因系阳爻，有刚健之德。二在下卦之中，是居于有为之地。上与九五为正应，像有英明的领袖器重之。以济世之才，际遇良时。如伊尹耕于有莘之野，来成汤之三聘；诸葛亮抱膝隆中，招昭烈的三顾。正可大展抱负，有所施为。故曰：“见龙在田，利见大人”。

炎升按：《周易》爻辞精神，“一切都依条件，地点和时间为转移。”以乾卦九二为例，用《易》者，只要居出潜离隐之地，处龙现之时，本身具有阳刚中正之德，又有知己在上位的条件，即是建功立业的良好时候。然此处所说的“大人”，非只以位言，亦以学与德言。按前边所举例：用《易》者如系伊尹、诸葛、则“利见”之“大人”，即为成汤、昭烈。如系成汤、昭烈，则“利见”的“大人”，就是伊尹、诸葛亮了。

《易》爻辞包括面极广，最富于灵活性，一爻不能只当一事看。在用《易》者，善于体会之。程伊川说：“一爻当一事，则三百八十四爻，只当得三百八十四事。”朱熹说：“六爻不必限定说。‘见龙在田’，众人得之，亦可用事”。依此而论，“潜龙勿用”，不独在下边的人为“潜”，即在上位的人物，亦有当“潜”之时。如越王勾践兵败于吴，而卧薪尝胆，致力二十年生聚教养之功。西汉初，诸吕用事，太尉周勃，丞相陈平，闭门不出，不问国事。即将相大臣的“勿用”。

《象》曰：“见龙在田”，德施普也。

施，展布，实行；引申为泽及于物。普，普遍，全面。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

画卦一、三、五爻为阳位，二、四、六爻为阴位。九三以阳爻居在阳位，是重刚。三在下卦之上，又是危地。“乾乾”，“健而

又健”；“惕”，警惕；“厉”，危险；“无咎”犹言没有差错。

《周易》取象，全在卦爻、卦体上着眼。九三阳爻，性必刚健。阳位，势又险危。重刚不中，是天资既刚，而所以用刚者又不当。居下卦之上，又有重责在身，其危可知。不过正以九三性体刚健，有能“乾乾”惕厉之象。所以人如遇此境，必当终日之间，健而又健。日入之时，犹惕然敬畏。如是则谋事无不审慎，举动无不得当，其行之身，施于事者，皆得其宜。虽处危地，而不致于失败矣。故曰：“厉无咎”。

炎升按：《周易》爻辞的取象，都是按具体条件去分析的。譬如：初九的“潜龙”；九二的“见龙”；九三的日子乾夕惕。都是根据本爻各自的情况得出。在用《易》方面却不分党、政、工、商、农民、知识分子，均能随本身体会取象以自镜，只要适应，更无限制。此即《系辞》所谓《易》学“广大悉备”。其“为道也屡迁”也。

《象》曰：“终日乾乾”，反复道也。

反复，重复、往来意。道，事物的普遍规律，即真理。

九四：或跃在渊，无咎。

“或”者疑而未定之词，“跃”，跳跃。“渊”，即湖泽或者海洋。

九四的地点条件和九三不同。九是刚爻，本欲上进；因居四的阴位，不必于进。居上卦，欲进；在上卦之下，又不必于进。且初离下体入上体、而为改革之际，乃是进退未定之时；故曰：“或跃在渊。”言跃起则向乎天，不跃则仍在渊。可进可不进，权全操之在己。惟在审其时的可否耳。伊尹五就成汤；张良、韩信弃项就刘，颇合“或跃在渊”爻义。出与不出，必须合乎时宜。所以“无咎”。

《象》曰：“或跃在渊”，进“无咎”也。

“或跃在渊”，欲进之状。以一个“进”字解“或跃在渊”，可

谓言简意赅。

九五：飞龙在天，利见大人。

原始人呼天为乾。九五以阳刚居正位，为乾卦的主爻，故以“飞龙在天”为象。

九五以刚健之德，居中正之位。如圣贤得志，霖雨苍生，惠泽及万物者，故取象以“飞龙在天”。占曰：“利见大人”。但此处“利见”，亦有两样解释。一、利见在上位的人。如尧舜之世，八元、八恺同时登庸是。二、利见在下位的人才。如：燕昭王筑“黄金台”拜乐毅为将；李世民筑“文学馆”以延贤才是。

《象》曰：“飞龙在天”，大人造也。

以“大人”解“飞龙”，以“造”字解“在天”。“造”，意同“作”。

上九，亢龙、有悔。

凡卦之第六爻，皆称上，如上九，上六是。九为阳而居于上，阳极于上，动必有悔。象龙之久于在天，不返于渊，必致悔吝也。比如：杨秀清位居东王，意欲称万岁；袁世凯窃总统位，尚冀称洪宪皇帝；均致身败名裂。郭子仪有再造唐室之功，但从不骄满。“有悔”与无悔，全在学者自用之。

《象》曰：“亢龙有悔”，盈，不可久也。

“盈”即“亢”；“不可久”意为不能久长。即“有悔”。

用九：见群龙无首。吉。

用九，言阳爻皆用九为占。“群龙”，指乾卦六爻的象。“首”，即首领。乾取象为“龙”，故六爻皆称“龙”，亦即“群龙”。“首”，即首领。六个阳爻皆变，则成坤卦。是刚而能柔，吉之道也。故取“群龙无首”之象。言“群龙”都不以首领自居也。《象传》上说：“用九天德不可为首也。”用一“为”字，即是不敢以首领自居意。盖阳性本刚，刚不可过。龙性刚猛，为首者必过

于刚。今“群龙无首”，则刚皆变柔，为何不吉？

炎升按：朱熹注：“用九言凡筮（指揲蓍）得阳爻者，皆用九而不用七。盖诸卦百九十二阳爻之通例”。学《易》者于此，可悟《周易》对于阳爻所持的原则，即刚而能柔则吉，不能柔则凶。以乾卦为例：九三：“重刚不中”，本应有咎，以其能朝乾，夕惕，故虽“厉”，“无咎”。上九：系“亢龙”，它“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”。所以，“有悔”。于此，见：“用九，见群龙无首。”刚而变柔，深寓反骄破满之意，其吉可知。

《象》曰：用九，天德不可为首也。

“天德”：即乾的基本精神和原则。此条本是解“用九，见群龙无首，吉”全句，为什么把“见群龙无首吉”六字去掉？因周秦时代，学者用竹简刻写书籍，字句多了，既费时，又费财，所以小象多采用这种笔法，于全句中只提几个字，便可作整句代表。此句，以“用九”二字代表全句；九三以“终日乾乾”四字代表全句；均是为减少书刻之难而采取的简便办法。以后各卦象辞皆仿此。

小象有就字面解释的，有别赋新意的。例如：初九《象》曰：“阳在下也。”孔子以“阳”释“九”，以“下”释“潜”。此系就字面解释。言俊杰之士，正处在下位，不能展其才能也。“九五，飞龙在天，大人造也”亦然。因九象龙，即“大人”。“大人”居上位，即“飞龙在天”。“造”，作兴起讲，释“飞”。言圣人居在领导地位，为臣民所拥戴也。此亦就字面来解释。九三，“终日乾乾，反复道也”，系别赋新意。因以九居三，乃上不在天，下不在田。阳刚居阳位，又是危地。故《爻辞》以“日乾夕惕”，“厉无咎”为言，乃危而后安的意思。小象赋以新意以为学比之。说“终日乾乾，反复道也”有《论语》“学而时习之”、“温故而知新”的意思。关于这样解释，以后各卦相同的不少，学者宜深自体会。

《文言》曰：“元”者，善之长也。“亨”者，嘉之

会也。“利”者，义之和也。“贞”者，事之干也。

“长”，长幼的长，与首字同义。“和”，总和。“干”，树身，引申为主干。“元”为万善之“长”，“亨”为万美之“会”，“利”乃众义之“和”，“贞”乃诸事之干。《文言》系论文体，乃孔子读乾卦的体会。此节与《左传·襄公九年》穆姜的话相同，孔子引用之来解释《彖辞》。

君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾：元亨利贞。”

此段说君子能运用四德来治事，才能说是“元亨利贞”。末句加“故曰”二字，是说“元亨利贞”四德，非德具乾健的君子，不足以行之。此节大意，在《绪论》中已有说明，不再申论。

初九曰：“潜龙勿用”，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名。遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之。确乎其不可拔，“潜龙”也。

“龙德”，谓圣贤的品德。“隐”，谓在下位。“易”：改变。“成名”，即求成名。“不见是”，不为世俗所喜欢。“确”：坚定。“拔”：作动摇解。“乐”：音洛。“不易乎世”，言不以世俗而变其所守；“不成乎名”，言不因求一时之名，而变其所学。这样胸怀胆荡，虽埋没于浊乱之世，而无所闷；虽举世非笑之亦无所惧，“乐”，即心中喜欢做的事；忧，即心中不愿作，以为可忧虑的事。“确乎其不可拔”，谓见得真，守得定，坚定不移，非生死威武所能夺其志。能具备以上所说的条件，就叫“潜龙”。

炎升按：细玩《文言》所论“潜龙”之德，其强毅卓绝，非常人所能企及。孔子隐寓自比之意。求之中外学者：明末的黄宗

羲、王船山、顾炎武；欧洲的歌白尼、伽利略、布鲁诺等，足以当之。晋代陶潜不为五斗米折腰，隐居求志，亦很相似。但此节文中所说“不易世，不成名”，“遁世无闷，不见是而无闷”。乐行、忧违之论，消极情绪太浓。若作为学者尚可，干革命事业则不可。此即《易》传中的保守性也。

九二曰：“见龙在田，利见大人。”何谓也？子曰：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨。闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：“见龙在田，利见大人”，君德也。

“庸”，即常。“闲”，防范。“庸言”，“庸行”，即常言、常行。犹云平常随便说的话，或平日寻常做的事。“信”，信实；“谨”，严谨。“闲邪存其诚”，就是拿真诚的心，防范邪念。“善世而不伐”，言善盖一世，亦不矜夸，不骄傲。即《书》所谓：“汝惟不矜，天下莫与汝争功；汝惟不伐，天下莫与汝争能”的意思。“德博而化”，意思是德泽广博而能化物。“君德”，即合乎做国家领导人的条件。

九三曰：“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”何谓也？子曰：君子进德修业；忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故“乾乾”因其时而“惕”，虽危“无咎”矣。

“修辞”：指说话，写文章。“诚者”，即真实不苟。“居业”，言君子治学的态度。上“至”字指远大的目标。下“至”字为达到。上“终”字指最终的理想。下“终”字有择善固执，不达目的不止之意。

此节系再就“反复道”而言。人生在社会，欲进其德，必须内主忠信；说话或著书立言，一定要实事求是。要“知之为知之，不知为不知”，决不哗众以取宠，自欺欺人，要能做到诚字。“知至至之”，即止至善的工夫，乃进德之事。“可与言几”，谓每当一事物萌芽之时，即能选择是非，知所去从。“知终终之”，谓定出终极目的，务期达到；乃修业之事。“可与存义”，谓其所定目标方向，均允当正确，为义之所在。“居上位而不骄”，则能接近群众，过失自少；“在下位而不忧”，则能乐观自处，进步日多。二者非“朝乾夕惕”，持之以恒，是不易达到的。如随时致其警惕之心，即经历任何灾难和危险，都不会有什么咎厉了。

炎升按：乾卦六爻，《爻辞》皆象之为龙，《文言》皆比之为“圣人”。《爻辞》六龙，以时、位分为潜、见、惕、跃、飞、亢六个类型；乃以出处进退言。《文言》以隐遁、正中、进修、及时、应求、作睹、动悔六种不同态度，定出六个典型；乃就治学应世言。因周公本身是政治家，偏重出处；孔子本身是学者，乃偏重为学。因此知学《易》用《易》者，一切皆是依个人的条件，时间、地位为转移。

九四曰：“或跃在渊，无咎”。何谓也？子曰：“上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也。故‘无咎’。”

“邪”：邪僻，引申为私。“离群”：指出世。“及时”的“及”，言及时有所展布。

九四居上卦的下爻，但又居下卦之上。象龙之有时跃居渊上，有时复退居渊下；故曰：“或跃在渊。”社会上的人才，或出仕而为官执政，犹龙之跃出渊上。或退而居于草野，犹龙的退居渊下。但它这样“上下无常”是否为了一己私利，出于不正当的动机呢？回答说：不是。他这“进退无恒”，是否为了个人利害，想脱离他

的同志呢？回答说：也不是。因为才智之士，修业进德乃“藏器于身，待时而动”。其出，完全为着国家和人民的利益，丝毫不计较一己的私利；其退，亦因抱负的不能展布，决不是为了个人的得失。这样出处进退，光明磊落，有何咎厉之有？

炎升按：《文言》于乾卦九四的解释，好像孔子的自我说法。《家语》载孔子为鲁国大司寇，三月鲁国大治。及齐人馈女乐，季桓子受之，三日不朝，孔子就辞职而去。这就是“上下无常，非为邪也”、“进退无恒，非离群也”的解释。孔子说：“吾岂匏瓜也哉，焉能系而不食？”这就是他对“君子进德修业，欲及时也”的又一个解释。历史上许多名人择君而仕。如：范蠡的弃越王勾践；马援的去隗嚣就光武，都是九四爻“上下无常，进退无恒”的注解。

九五曰：“飞龙在天，利见大人。”何谓也？子曰：“同声相应，同气相求。水流湿、火就燥，云从龙、风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”

“作”，谓兴起在上。“物”，包括人在内。“睹”，瞻仰。“亲”，犹近也。

九五以阳刚而居尊位，象龙飞在天上，泽被万物。喻居在领导地位的人，恩泽能及人也。“同声相应”，言声同则此唱而彼和。“同气相求”，言气同则此施而彼受。地湿者势必低下，故水流之。物燥者，必干枯，故火必就之。云是水气，龙是水畜，故龙飞则云起。风是震动之籁，虎是猛烈之兽，故虎啸则风生。“圣人作而万物睹”，言俊杰兴起在上，必为人类所共瞻仰。“本乎天者亲上，本乎地者亲下”，动物本天，故头部向上；植物本地，故根部向下。动物近乎上，植物近于下也。物各从其类，圣贤，人之类也。故兴起在上，民众亦欲快睹而亲近之。

炎升按：乾卦九五，象龙飞天上，为万民所愿睹。比之古代，如：汤武革命，人民兴“后来其苏”之望；唐太宗爱士，天下英雄有人彀之荣。比之近代，华盛顿的创建美国，孙中山的推翻帝制，均为人民所欢呼景从；符合“圣人作而万物睹”的真实意义。上九曰：“亢龙有悔。”何谓也？子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”

《易》中各卦，以二和五为得位。九居于上爻，故说“无位”。九五得民于下，上失其民，故曰：“无民”。乾卦从初九到九五爻均系贤人，都在上九的下边，应来辅助之。但上九骄盈自满，不纳善言，因此不来辅助；故曰：“无辅”。在“无位”、“无辅”、“无民”的情况下，动必有悔，乃势所必然。

炎升按：《文言》释“亢龙有悔”曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅”。而在篇末又引申说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知其丧”。说明龙过亢则不能返于渊，人过亢则难善其终。

“潜龙勿用”，下也。

言在下位，难展其抱负。

“见龙在田”，时舍也。

言为时所舍，尚未大用。

“终日乾乾”，行事也。

《象》言“反复道”，系就为学言；此言“行事也”，系就治事言。

“或跃在渊”，自试也。

“飞龙在天”，上治也。

“亢龙有悔”，穷之灾也。

“穷”言极端，不知变。“灾”，即有悔。

乾元用九，天下治也。

乾为君，当然就是国家的领导者。乾元用九，言乾六爻皆以九为名（即初九、九二、……上九），则刚能变柔，乃作君作师的应有态度。这样处理天下国家的事情，才能把事情办好。

“潜龙勿用”，阳气潜藏。

“见龙在田”，天下文明。

细玩“天下文明”四字，足见九二，虽无至高的地位，但学问、道德已为举世所法。孔子、孟轲躬行仁义之道；法国卢梭著《民约论》，虽未取得政权，然全世界已受其化了。

“终日乾乾”，与时偕行。

特别指出一个“时”字，言当乾惕之时，应与时俱进。

“或跃在渊”，乾道乃革。

指出一个“革”字，言当变革的时候，是英雄出头之时。

“飞龙在天”，乃位乎天德。

“天德”：指有德者的位，即领袖之位。

“亢龙有悔”，与时偕极。

“极”：即穷。“偕”：共同。意为时代到了极端，人亦冥顽不知变也。

乾元用九，乃见天则。

“则”，法则。意思是刚能变柔，是自然的法则。

乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！

“始”，即“元”。“性情”如物的“保合太和”；人的成德立业，乃利贞的必然。“不言所利”：言其他卦象言利，都有专指。如坤卦说：“利牝马之贞”，屯说“利建侯”，需卦说“利涉大川”。所指都有具体的东西。惟乾象只言一个“利”字，因乾卦所利的范

围大且广也。

大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。

“刚”，指本质；“健”，指行动；“中”，指不左倾，不右倾；“正”，指不偏不倚；“纯”则无杂，“粹”则无劣；“精”，纯粹的极至。

六爻发挥，旁通情也。

“六爻”，专指乾卦六爻。“旁通”，通达各方面的情理。朱熹注：“旁通，犹言曲尽。”亦通。

时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。

乘龙御天的意思是根据六爻的变化以行事，就能泽及民生，天下太平。

炎升按：此段再解释“乾元亨利贞”之义。意思是按万物的生长收藏来说，乾有创始万物与亨通万物的功能，又有使万物各得成形遂实，收成贞固，并能使各得显现其性情的功能。乾虽有四德，而最为重要的是他创始万物的德。因为在乾创始万物的时候，就已经注定他有能力使万物嘉美（即亨）利遂（即利）正固（即贞）的必然后果了。

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。

“成德”：谓修成个人的道德和学问。上“行”字，指行为的目的。下“行”字，谓功业。

君子以修成道德学问为行为的目的。学成德立之后，应不日之间，建功立业，沛泽及于当时，奈何说他弗用呢？因潜龙时正隐遁，有德而无位，德业不为人所见；有才而无权，才志无从建树和发挥。所以说“君子弗用”。

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。

《易》曰：“见龙在田，利见大人。”君德也。

“聚”，以蓄德讲。“辨”通辩，以明理讲。“宽”，指宽余的时间。“仁以行之”，谓把所学的用到正当的道路上。

才德之士，能博学以蓄聚其德，论辩析疑以明其理；假之宽裕的时日，以精其业；大公无私，宽仁合理，以行其事。有这四个条件，养成大人之德，方符合领导人的条件。九二有这样德行，宜为人所利见也。

九三：重刚而不中，上不在天，下不在田，故“乾乾”因其时而“惕”，虽危“无咎”矣。

“九”，是阳爻，“三”是阳位。“在天”，言九五；“在田”言九二。九三以阳爻居阳位，以刚处刚，接近危地，在这种环境里，必须有忧勤惕厉的精神，汲汲孜孜，不遑宁处，方可度过危难关头。文王处殷周之际，陈平遇吕雉之乱，颇与此爻相合。

九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也，故无咎。

“重”字，衍文。“在人”，指九三。九四，虽是阳爻，但居阴位，不得其中。况他上非九五领导之位，下非九二大臣之位，中非九三人民之位。他所居的乃是非上非下，可进可退的地位。时可进则当进，时不可进则不进，所以说“或跃”。这“或”字的意思就是疑而未定的形象。能随时的可否，以为进退，所以说“无咎”。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

以上说的是：凡具备领导条件的人才，要有天地覆载的器量，

日月普照的明察。如春温秋肃，四时更迭的各得其宜；如赏善惩恶，神妙不测的无私无偏。“天”，即自然；也可以说是社会发展的规律。“先天”，谓走在社会的前头，指创制、立法，领导革命的行动。“后天”，谓顺乎社会的发展规律，指守成治国，顺时利民和一切改革的事业。“天弗违”，则社会规律与政治家的施为合拍。“奉天时”，谓行事从不违背社会发展规律。一举一动，都合乎社会的潮流，人群的需要。天下就能够得到太平了。

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。

其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

此节应分两小段。从“亢之为言也”，至“知得而不知丧”句，专释上九。从“其唯圣人乎”至下句“其唯圣人乎”，则专释“用九”。这样去读，文义才算完全。尚秉和氏亦知此意。尚氏在前段后注释说：“按此专释上九亢龙之义”。在下段后注释说：“此专释用九之故……自荀、虞以来，不知此节系专释用九之义，浮泛解释。然《文言》此处舍用九不释，是其辞未毕也”。所见极为正确。不过此点朱熹氏亦有所见。观他在上段后注“所以动而有悔也”，这样一添，则上段专为上九作解之意自明。“不失其正”的“正”字，即正理、正道，亦即“乾元用九”的道理。朱熹氏在“其唯圣人乎”节后加注说：“知其理势如此，而处之以道，则不至于有悔矣。固非计私利以避害者也”。他的说法不错。因为惟天下最无私心的仁人志士，才能善处“亢”而不至于“有悔”。此种认识，并非抱着计私利以避害的观点，盖理势所应然，就叫“不失正”。“不失正”，才会与国家事业有益处。学者应深切体会。

乾 卦 论

过己氏曰：《周易》的唯物思想和《彖》《象》的辩证法精神，已于前节分别略加论述矣。但《周易》中尚有部份值得商榷的问题，即它的法天思想，鬼神观念，以及对圣人（又称大人）的歌颂是也。但细加分析，《周易》的法天，和宗教家的法天，完全不同。宗教家率以宇宙间有真宰。希腊哲学家如斯多噶学派，又以宇宙间有全能的上帝。黑格尔认为宇宙间有一个“宇宙精神”存在着。皆含有迷信观念，成为客观唯心论者。《周易》则不然。《周易》乾卦大象上所法的不是上帝，也不是宇宙真宰。它说的“天行健君子以自强不息”。只是法乾卦的象，或是法天体的象而已！因为《周易》六十四卦，每卦皆有大象。于坤卦则曰：“地势坤君子以厚德载物”。于屯卦则曰：“云雷屯；君子以经纶。”于蒙卦则曰：“山下出泉蒙，君子以果行育德。”所有法象都是法各卦的象。各卦的象，样样不同，而所法也是多种多样的。所以《易》象所法的与其他宗教家或学者不同，它所法的是具体的物质的天，不是唯心论者所说的万能的上帝，不含半点迷信观念在内，这就是《周易》的可贵处。

《周易》所说的“圣人”，与“大人”本为同一意义。因“圣人”是最高的知识分子的代表，而“大人”是能够治理国家的领导人才。乾卦六爻所塑造的俱是领导人物的典型：初九有德而无位；九三体刚行健，而位不得中。九四处近君之位，进退须随时之可否而定。上九，时与位俱亢，动则有悔。惟九二、上应九五、际风云之会；九五领袖群伦，秉国家之钧，是六者，初、三、四、上四爻，只有圣人之德；而够称得上“大人”的只有二和五两爻。由此看来，“圣人”有德未必有位，“大人”必须德位俱全。这两

个词汇，是否带有英雄色彩？今日值民主时代，以群众观点为第一，历史上的种种造神运动，往往会引起无数悲剧。所谓“圣人”“大人”的名词和观念，早应陈列在文化博物馆中，不适用了。但是真正的革命伟人，曾为国家和人民的文明富强建立过巨大功勋的人，仍应为当代及千秋人民所尊崇。时代进化，精神和意义也就不同。盖尊崇与造神不同，“大人”是知识分子的得志者，都是由群众产生出来的。群众尊崇他，是因他们能为人民办好事，把他当成万能的神是绝对错误的。《周易》中说的“圣人”、“大人”不过是一个名词，决不能把他当成宗教家的“佛”和“主”对待，因儒教是教育家的教，而不是宗教家的教啊！这一点不可不知。

再说鬼神。《易》传最先提出“鬼神”二字的是《文言》乾卦九五中“夫大人者……与鬼神合其吉凶”一句。但《易》传上所说的“鬼神”究竟是什么呢？我们还得参考以下各条所说：谦卦《彖辞》中说：“鬼神祸盈而福谦”。《系辞上传》第四章说：“精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状”。第五章云：“阴阳不测之为神”。《易》传既说“阴阳不测之为神”。又说：“神也者，妙万物而为言也”。（《说卦》第六章）意思是说：天地间万物变化的奥妙，就叫做神。又说：“知变化之道者，其知神之所为乎”？（《系辞上传》第九章）意思是说：你若知道阴阳变化的道理就知道什么是神。于此可见《易》传的鬼神观念，似是宇宙间的自然规律。因为商、周时代人们对宇宙间神妙不测的事情，人世间吉凶祸福的来临（如：过骄者必败，过奢者必穷，过暴者必灭；为人类造福者必为人民所尊崇赞誉等）找不出所以然，只好认为这是鬼神的作用，认为这是万物的奥妙。因断之曰：“阴阳不测之谓神”，“不测”就是不可知，才产生出神道设教来。再说“神道设教”。古代民智未开，民风悍戾，统治者难于制服。狡猾的酋长及其拥护者，遂设出许多怪诞不经之事来愚惑群众，例如商代说他的始祖契是简狄吞燕卵而生。《诗·商颂·玄鸟》云：“天命玄鸟，

降而生商”。子孙们就以此来神化他们的部族。周朝也说他的祖先后稷是姜嫄被天帝感身而生。《诗·大雅·生民》“履帝武敏歆”“载生载育，时为后稷”。也以神来美化他们的祖先。统治者不但把他们的祖宗用神来打扮。即在任用人才上，如果遇着阻力过大，不被部族接受时，有时也借神力来助阵。如商代武丁想用奴隶傅说作相，就谎说他梦天赐良弼，乃画成形象派人到处访求。周文王欲以吕尚为宰辅，怕臣民不服，却伪称他夜梦飞熊入室，醒即狩于渭滨，求得太公望。降及两汉，尚传有刘邦系刘媪与巨龙交感而生，又在芒砀山斩过白蛇；赤帝子斩了白帝子（秦朝应白、汉朝应赤）当然应灭秦当皇帝。刘秀则因王莽改币制为“泉货”，认为这就是“白水真人”的谶语，说明他应当做皇帝。如此等等，各代都有类似情形。历代农民起义：陈胜起大泽，卜者劝他求助于鬼。后来刘福通、洪秀全起义，也无不以“埋石人”、“梦上帝”相宣传，借以号召群众。这些借鬼神之力助己，都属于政治策略，也属于“神道设教”之一种。观卦《彖辞》上说：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣”。这话说得最赤裸。他说祭神的时候，只用把酒灌到地上，不必荐牲，这样诚敬就可以上孚于神明。（观：盥而不荐有孚颙若。）既然祭神，为什么只重灌酒，不重献牲；只讲诚敬，不讲物质呢？因为他们要用“神道设教”，以服天下，非真迷信鬼神。古往今来，拿鬼神作傀儡，都只不过是一种策略罢了。

今值民主时代，科学技术飞跃发展，人民思想普遍提高。这种唯心的阴影，是应该彻底打破的。

还有一点，乾卦“用九，见群龙无首吉”句，过去注《易》的很多，但不过说，龙性阳刚，“无首”则刚能变柔，吉之道也。这只能道出问题的一半，其中心真正奥妙，尚未能说出。我以为《周易》对乾卦各爻这样的设想，是对政权制度上的一个具有朴素的唯物思想哲学观点，是否与商周时期商纣推行的极权政治有关，

不得而知。但窥这一句的中心意义，含有“共和政治”的色彩。因乾卦全篇，本是对国家领导人才的一幅绘相，各爻不管得位和不得位，但都具有治理国家的才能。有大才的人会集在一个时代，或者在一个国家，怎样才能发挥人才的作用呢？争则两伤，让则半失。最好办法是：用集体主义政治，也就是共和体制，这样才能发挥大家的聪明智慧，才能发挥群策群力。不用个人崇拜，不用独裁政治，而以民主方式，集体领导来办事，这才能称得上“群龙无首”。“无首”非不见首，乃不争为首，即集体领导的意思。在作《易》人的心目中，若这样来搞政治，才是吉道。反之就不吉了。我这点体会并不是冥想。公元前 841 年，周厉王暴虐失国后，一个时期就实行过贵族联合执政的“周召共和”，虽然时间只有 14 年，但总是在西周末期创行的。这不能不说是受“群龙无首”政治思想的影响了。欧洲约在公元前 6 世纪时，希腊的雅典在梭伦时期也实行过奴隶主共和政治；但中国的“周召共和”却较他们早二百多年。秦汉以后，各代有贤人政治，无集体领导。到辛亥革命以后中国才逐渐确立了民主制度。这是政治体制上的最大进步。如有背道而行的表现，一个个都走向了失败。于此见“群龙无首、吉”的民主政治设想，创始于《周易》，试行于“周、召共和”。到现在几普及整个世界，建为普遍的政治制度。《周易》思想之影响政治，谁曰不然哉？

坤卦第二

☷
☷
☷
坤下坤上

坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利，西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。

“牝马”，马之雌者。“攸”，即所。“朋”，朋侪、朋友。“安”，安心。“贞”，坚定。

乾为阳，坤为阴。乾象天，坤象地。乾性健，坤性顺。乾坤两卦，即古人对天地两大现象的观察与认识。不过《易》学创于殷周之际，这时正值奴隶社会等级观念确定的时候，文王既以乾卦象君主、说领袖；就必然要以坤卦象臣子、说官员。

“有攸往”者，即在事业上有所行动和作为。“先迷”，即先有迷途之失。“后得主”，即后因觉醒而得其主，“利”必大矣。“西南”指周都岐周之地。“东北”指纣都朝歌之地。“得朋”，得朋侪的帮助；“丧朋”，意即丧其同志。“安贞，吉。”君子能安定其心，坚贞其志，才能大吉。

坤卦为文王被囚在羑里时，安定部属思想所说的话，此义留在“后论”中阐述，此处从略。

《彖》曰：至哉坤“元”，万物资生，乃顺承天。

“至”当极字讲。“资”即赖。乾曰“资始”，坤曰“资生”。“始”为气之始，“生”为形之始。“天”即阳也。这一节讲坤的元德，与乾《彖》“大哉乾元”相对待。言坤承阳气的所施，以生育万物，其功德极大也。

坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。

“无疆”，谓乾。此言坤之“亨”德。万物的生意蕴积于中为“含”；所蕴无所不包为“弘”。万物生意达于外为“光”；所达无所不周为“大”。

牝马地类，行地无疆。柔顺利贞，君子攸行。

此“无疆”状地的广袤。意思是牝马致远，柔顺坚贞的美德，应为臣子的榜样。“君子攸行”，说这就是臣子们行动的模范。

先迷失道，后顺得常。“西南得朋”，乃与类行。“东北丧朋”，乃终有庆。“安贞”之“吉”，应地无疆。

《象》曰：地势坤，君子以厚德载物。

坤之义训顺。

地球高下相因，极厚而顺，对万物无所不载，无所不包。人于此能法地之德，树立雄心，弘其度量，像地球那样子的厚重载物，胸怀人民，这就能达到坤的境界了。

初六：履霜，坚冰至。

“六”者，《易》卦上阴爻之名。画卦之法，阴爻从下到上，第一爻称初六，第二爻称六二，再上称六三、六四、六五；第六爻称上六。其他各卦均仿此。“履”，足踏的意思。“霜”，阴气之所凝结，秋日始有。“冰”，阴盛时水冻而成，冬日方见。初六，阴气始生于下，故以霜象之。“履霜坚冰至”，言当你初次踏着寒霜的时候，就会想到不远要有坚冰了。《易》例：阳主生，阴主杀。初六，阴爻始生，其端虽微，势在必进。但初的应爻六四，亦系阴爻，居位不中不正；朋比亦非正人。此种人一旦得志，如羊祜的叹王夷甫，郭子仪的论卢杞，于其初进即有“履霜”之感。《系辞》上说：“知机其神乎”。此爻即其注脚了。

《象》曰：初六履霜，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。

“凝”：结聚之意。“驯”，顺习，有逐渐意。

六二：直方大。不习无不利。

“习”，学习，多练。

“直”为平直，指地球的表面。“方”即方圆，指地球的形状。“大”，大小，指地球的体积。古人对天地认识模糊，每以天为圆形，地为方形，故错误地说地形为方。“不习无不利”，言地养育万物，出于本能，不待学习，无所不利也。因为《周易》以坤象地，六二爻又为坤卦的主爻，所以它的爻辞，即为对整个地球的描写。另方面，坤本是官员的典型。六二，实官员的理想人物。这一点，下面看《文言》的解释，就更明白了。

《象》曰：六二之动，直以方也。“不习无不利”，地道光也。

“动”行动，指与物相接触时的表现。“直”，谓存于内心者无私曲。“方”，谓见之行事者有稜隅。意思是：六二的行动，内无私而直；外当理而方。便利万物，不待学习。这是地道的发扬光大处，亦即官员（古称臣）为国尽忠，为人民服务的准则。“以”通而。

六三：含章可贞。或从王事，无成，有终。

“章”，谓章美。《说卦》“坤为文”，故有章象。“贞”者，谓忍耐以自守。“或”，意同如果。“无成”，谓事业难期大成。“有终”，谓有好的结果。

《象》曰：“含章可贞”。以时发也。“或从王事。”知光大也。

“以时发”，谓待时而动。“知”，谓知识。六三虽有章美之质，

亦当藏器待时，不可躁进。但三学业既成，知识光大，自当脱颖而出，不能终含其章美也。此即《论语》“学而优则仕”的意思。

六四：括囊，无咎，无誉。

“囊”，布织之袋。“括”，以绳结口。坤为布、为囊，故取其象。因四以阴柔之才，处阴暗之时，下无辅佐，（初六）上遇暗主，（六五）多言则招杀身之祸，亦无补于时艰。故缄默不言，如囊之结其口然。昔微子避纣去殷，百里奚不谏虞君，虽“无誉”亦“无咎”也。

《象》曰：“括囊无咎”，慎，不害也。

“括囊”所以“无咎”者，因六四行事谨慎，不露头角，才能远离祸害也。

六五：黄裳。元吉。

“裳”，遮蔽下体的衣裙。荀《九家》：坤为裳，为黄。所以六五以“黄裳”为象。“元”，大也。

昔人以黄为中色。五居尊位得中，因以黄象之。“黄裳元吉”者，言五居领导群伦的地位，而能不骄不矜，谦下自处，这样就会深得人心，所以大吉。

详见《绪论》和《坤卦论》。

《象》曰：“黄裳元吉”，文在中也。

诚于中者，必形于外。今六五“黄裳”所以形诸外者，以其文采充积于中之故。

上六：龙战于野，其血玄黄。

“玄”黑色。《说卦》坤为黑，为黄，故曰“玄黄”。坤卦六爻皆阴，从初六到上六，阴盛已极。盛极则必与阳争，争则必战。“其血玄黄”，阴阳俱伤之象。作《易》者于初六曰：“履霜，坚冰至”。是著防阴之意于其始。于上六曰：“龙战于野，其血玄黄。”是著阴盛之祸于其终。揭示“见微知著”之义，何等明白。

《象》曰：“龙战于野”，其道穷也。

《说卦》：“乾为龙”。坤上六阴极似于阳，故以龙为象。“其道”的“其”，指阴说。“穷”是极的意思。阴柔本非阳刚之敌，今竟说“龙战”者，意谓如果放纵恶人，不加防范，驯至阴道极盛，到了势不可制的地步，凌阳之灾，就会发生。于此而知，不如早存警惕于履霜之始了。后世有秦、赵高、汉十常侍之事者，则“驯至其道”使然也。

用六、利永贞。

“用六”，即坤卦皆用六为占。如初六、六二、……上六是。尚秉和说：“阳进、阴退；阳顺、阴逆。故阳自七进九为老阳；阴自八退六为老阴。阴极则变，故《易》用六也”。阴爻以六为老，八为少，老变而少不变。占用其变，所以阴爻皆用六而不用八。用六则阴可变阳。“利永贞”，即坤卦六爻俱变，阴柔变为阳刚，就能“永贞”固守了。

《象》曰：用六“永贞”，以大终也。

“大”，即阳，“大终”，即阴终变为阳之意。

《文言》曰：坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

“常”，即经常之道。此节借地道以喻臣道。

积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至”。盖言顺也。

此节释坤、初六爻辞。“辩”，《说文》：“判也，别也。”言应早些加以判别。“顺”字，朱熹曰：“古字顺慎通用，按此当作

慎”。非是。炎升按：此“顺”字，即《象传》“驯至其道”句“驯”字的解释，有驯习，积渐意。言积善则余庆，积恶则余殃，顺而不改，后果必至也。

“直”、其正也，“方”、其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。“直方大；不习无不利”。则不疑其所行也。

此节以为学解释六二。言君子当以诚敬正其心，对德业无伪无欺。以义方其外，对行为无私无邪。敬义立而德自弘。如此从心所欲，皆中乎道，不用怀疑，所行皆与天下国家有利矣。

阴虽有美，含之。以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。

此节以妻道、臣道，解六三，系儒家为封建领主制度说教。意思是臣子，妻子，开始都不敢以成功自居，而当代君、夫终成其事。这种封建道德，在民主时代，已成糟粕了。

天地变化，草木蕃。天地闭，贤人隐。《易》曰：“括囊，无咎，无誉。”盖言谨也。

“变化”，即天地交泰之时，此时草木繁茂，百卉向荣。“闭”，即天地不交而否之时，此时社会动乱，人才被遗在野，难展其志。惟有谨言慎行，不求闻达，“括囊”而不发耳。

君子黄中通理，正位居体。美在其中，而畅于四支，发于事业；美之至也。

此节释六五爻辞。“居体”言居于下体，对裳而言。六五，有中德而通达事理；居正位而谦抑下人。心灵之美，畅于四肢百骸，进而发于事业之中，算是达到美的最高标准了。

阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，

天玄而地黄。

此节释上六爻辞。上六居坤之上，在其心目中已不知有阳，故曰：“嫌于无阳。”阴至上而穷，穷则必与阳抗争，发生“龙战”。“其血玄黄”，则阴阳俱伤。东汉末党锢之祸，明末东林之争，君子与小人同败；不能防患未然之故也。

“阴疑于阳”之“疑”，当势均力敌讲。

坤 卦 论

过己氏曰：《周易》非为卜筮而作，吾在坤卦中更充分的得到它的证据了。何以见之？吾于文王所作的《彖辞》中见之。吾于周公所作的《爻辞》中见之。吾又于孔子所作的《易》传中见之。

为什么这样说呢？

(1) 坤《彖》乃文王对商、周之际政治形势的分析与策划，是为了击败他的政敌商王纣，所作的必要的策略。

司马迁称文王被纣囚于羑里七年，这事已为历代史家所公认。他为了激励岐周臣民，安定部属思想，瓦解商朝士卒，乃写出坤卦《彖辞》。他的原文是：“坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往。先迷后得主。利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉”。这是瓦解敌人的政治宣传，其意义和内容，《绪论》中已予阐释，这里不再复说。《论语》称文王“三分天下有其二，以服事殷”。可见文王当时有一定的野心和抱负。而且在被囚时作《易》，怎能离开国事不谈，专去玩物丧志呢？《易》是一部关系殷周政治策略的书，《彖辞》中到处可见。而坤卦《彖辞》中说的最明白，我们不能不知。

(2) 坤卦《爻辞》是周公旦欲巩固封建领主制政权，建立周王朝国家秩序而塑造出来的臣民的典型。

周公旦为周朝初年一个著名的大政治家，领主制社会的西周，

一切典章制度，大都出于其手。他系武王发的胞弟，佐武王定天下。武王死后，他辅幼主成王。当时同母兄弟管叔鲜、蔡叔度等不服，挟武庚（纣王子）伙同东夷作乱。周公旦以断然手段，大义灭亲，诛兄放弟，削平叛乱，使周室危而复安，功勋极大。他虽是宰辅，实际上等于握有实权的帝王。但周公掌政时的形势，已和文王开国时的形势不同。文王是创业，周公是守成。文王时是夺取政权，周公时是巩固政权。因此周公作《易》爻辞，已和其父的目的不完全相同。文王以颠覆殷政权着想，周公则从建立国家秩序着想。所以《周易》爻辞，从范围、变化和涉及面上都最为宽广。它于一切世态人事，拟制出许多具体形象，供人民取为法则。后人读《易》，见《易》爻之变化纷纭，遂采为卜筮之书，为人借鉴。其实坤卦爻辞，即周公为培养大量辅佐官员而塑造出来的典型形象。坤卦六五，为元辅的形象（五本君位，但在坤卦，仍应以臣位视之）。六二，为大臣的品德。六四，为国乱政外时大臣持身行己之道。六三，为初入仕途的青年官员。他才高志广，抱负宏伟，志气远大，而经验不足。初六，为预防坏人干进，存一叶知秋之戒。上六，为权臣跋扈，主权傍落，国势履陷危之患。周公于坤卦设此六爻，作为广大臣民的榜样和法则。何者当取法，何者应当设戒，何者有大善之吉，何者招“玄黄”之变，可谓面面俱到了。他在六五爻辞上说：“黄裳元吉。”说五秉中德而饰下体，虽居国家秉钧之位，然能谦逊自处，以贵下人。有躬吐哺下白屋之操。有三举不喜，三已无愠；招之即来，挥之即去之行。这样君主不疑，臣民争誉，不矜不伐，天下无与争其功能。此种典型人物，只有周公本人和后来的晏婴、令尹子文、郭子仪其人，能办得到。其结果，自然都是“元吉”了。

（3）在坤卦《文言》里探讨孔子的尊君思想。

孔子是西周封建领主制度末期的一个思想家，他的思想曾为我国建立了巨大的不可磨灭的功勋。第一，他的“春、王正月”尊

王思想，曾导演秦始皇四海一家、同轨同文的统一局面；又莫立汉武帝、董仲舒天人合一的“大一统”观念；为中国三千年来统一制国家奠定了巩固的基础。第二，他的富民政策、仁政思想，为汉代文景，唐代贞观、开元之治，创立了理论基础。第三、他的忠孝思想，贤人政治，为中国培育出来像诸葛亮、魏徵、姚崇、宋璟、范仲淹、王安石、文天祥这些第一流的政治家。再加上他学说中一些民主成份，优良教育思想和他私人建校讲学的首创精神，这一系列有创造性的事实和贡献，是稍有历史常识的人，都不能否认的。但孔子思想也逃不出历史的局限。因他一生最景仰文王周公父子。《论语》上记载孔子说：“文王既没，文不在兹乎？”他简直想以文王的继承人自居。他曾梦想一旦得志，要干上像周公干过的那样大事业，把周公那一套拿来在春秋时使用。《论语》上说：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。”就是一个证明。孔子为甚么那样子崇拜文王和周公呢？因为他的哲学思想，政治理论，基本上都是从《周易》上来的。坤卦是为臣子塑造典型的。六五，乃宰辅之位。《爻辞》说：“黄裳，元吉。”《文言》解释说：“君子黄中通理，正位居体。美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。”你看这个谦恭下士的首辅，祥和气氛有余，干济天下的魄力，实在不足。历代史册上，不少依违取容的宰相，在统治者面前不敢说个“不”字，这种奴隶典型，谁实树之？坤卦六三，描写的是一个初入仕途的青年官员，青年人大多数是富有改革和创造精神的。然《爻辞》说：“含章可贞。或从王事，无成，有终。”《文言》解释说：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”根据这些辞意推测，为臣子的，只能听从上级命令，代为完成任务；遇事是不能拿主张，有成见的。为什么这样？因为这是“地道也，妻道也，臣道也”。“地道”是“无成”“而代有终”的。这就是后来政治上照章办事，因循守旧，官僚政治的总根源。历史上像汉代贾谊、晁错

等人，一开始就提出些有益时代进步的主张；只因统治者一定要教他按“地道无成，而代有终”的道理办事，他怎能不赍志而死呢？至于六四爻也是大臣的地位，周公告诉他实行“括囊”之术，落一个“无咎、无誉”的人。《文言》则说：“天地闭，贤人隐。”这无疑是教育他们在做官中当隐士，一句话不说，作一个避世高蹈的人。好像历史上说的改革与革命，向来与当臣子的无关。这种唯唯诺诺，阿媚取容的臣子道德，周公倡于始，孔子承其终。中国封建君权，所以流弊三千年始告推翻者，历史的桎梏，何其烈耶？

（4）从坤卦《彖》《象》中看到中国三千年前朴素的辩证法思想。

唯物辩证法的基本范畴是对立统一规律，质量互变规律，否定之否定规律等项。今天我们研究《周易》觉得《易》书中有很多方面与这些范畴相吻合。从坤卦的取象和文字中更可以看得很清楚。例如坤卦《爻辞》，初六的“履霜，坚冰至”。因为坤为纯阴之卦，代表的时间正是农历十月，为寒霜初降之时。初六居坤卦之初，其势由下而上，由少而多，由小而大，由弱而盛；按大自然的规律来讲，霜降为寒冷的开端。落一叶而知秋，我们观察事物，不能不提高足够的警惕性。所以《象传》上说：“初六履霜，阴始凝也。驯至其道，至坚冰也。”这种看法是说自然规律一切都是由渐变到突变，由量变到质变。霜之后为雪，雪之后，成冰，为量变，为渐变。及一旦为坚冰，则为突变质变矣。这和“质量互变定律”是一致的。

坤卦上六《爻辞》，“龙战于野，其血玄黄”。古代以龙为阳物，而乾卦为阳，因此乾卦六爻，就有五爻以龙取象。九三虽不言龙，而《象传》称“时乘六龙以御天”，可见九三亦称龙。坤卦既属阴，不能以龙取象，因此初六取“霜”之象，六二取“地”之象，六三为“臣”，六四为“囊”，六五为“裳”；至上六则突然取象为

“龙战”。这是什么原因呢？因为坤卦从初六到上六阴气极盛，其势已与阳钩敌，目中已嫌于无阳，不把阳放在眼里。因此《象传》说他“龙战于野，其道穷也”。其道就是“驯至其道”的“道”，指阴气的由微到著。“穷”，就是极端，就是顶峰。阴盛大到极端顶峰的时候，就会凌驾乎阳而称龙，就要作战；战则双方都遭到大的损失。谦恭下士的王莽，公然鸩死汉平帝；美丽狐媚的那拉氏，悍然幽囚清德宗于瀛台。从这一点来看，《周易》的作者，明白阴阳变化，有合于唯物辩证法，矛盾转化规律，是显而易见的。故《周易》书中很多方面均含朴素的辩证法思想。这不能不说是我国文化中的一种有价值的创获了。

再说，《周易》由姤卦的一阴到坤卦的六阴，再到复卦的一阳。由复卦的一阳到乾卦的六阳，再到姤卦的一阴。其中反复变化，“否定之否定规律”寓焉。这方面尚望专家们深入地予以研究。

夫《周易》对防微虑远，为什么那样喋喋不休呢？此当为时代背景所决定。《易·系辞》曰：“《易》之兴也其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？是故其辞危。危者使平，易者使倾”（见《系辞下传》第十一章）。上面说的“危”，就是有戒惧之心，警惕之意，上面说的“易”，就是凡事掉以轻心，无深谋远虑。意思是说：《易》书所说的多系戒惧之言。能警惕戒惧的则使之平安（平）；麻痹轻心的则使之覆灭（倾）。又说：“其道甚大，百物不废，惧以终始。”（同上章）据历史记载：文王被纣囚七年，险丧生命！太姒陟岗，兴《卷耳》之怀；周公避谣三载，危而后安；战士东归，咏《东山》之诗。在这般险境中，时感覆亡之惧。因此著书立言，多警惕戒惧之辞，非时代使然而何？

（5）《周易》语言艺术和哲学语言的独特风格。

《周易》还有一点，大异于周秦其他古籍者，即其语言艺术与哲学语言的独特风格是也。《周易》是古代一部地地道道的哲学著作。我国古今哲学著作极多，如《老子》、《论语》、《墨子》、《荀

子》等等，率多条陈事理，立论煌煌。或取证史实，或独创新说；而《易》则不然。其特点有二：一曰取象以陈理。就是利用比喻，取物象代替说理。二曰审势而衡物。就是根据卦爻（如乾健、坤顺、屯难蒙稚等卦义）和爻位（即时间、空间和条件）以权衡人物的得失。

何谓“取象以陈理”呢？仍借坤卦为例。六四曰：“括囊，无咎无誉”。因为坤为布为囊，四居下卦之上，上卦之下，有布囊括结其口之象。作《易》者认为六四在此时期，凡事应当缄默小心，应像《金人铭》上所说：“勿多言，多言多败。勿多事，多事多惧。”“勿谓何伤，其祸将长。勿谓何害，其祸将大。勿谓不闻，神将伺人”。教他像一个三缄其口的雕像，才能保全身家。但作《易》者对六四并不用许多笔墨，而只用“括囊，无咎无誉”六个字，就把一个“处乱保身”的形象绘画出来了。这不是简练传神之笔吗？再说：“六五，黄裳，元吉”。因坤取象为黄、为布、为裳，故曰：“黄裳”。作《易》者要把六五绘画成一个有中德而能谦下的人，好像《尚书》上说虞舜“惟精惟一，允执厥中”与“汝惟不矜，天下莫与汝争功。汝惟不伐，天下莫与汝争能”。有这样的人物，有这样的德性，才能够大吉。但作者笔下不直接说出许多道理，却只以“黄裳”二字来表示，何等简练？何等别致？《易》书像这样取象之处最多。如剥卦的上九“硕果不食”。丰卦的六二，“丰其蔀，日中见斗”等等，皆用形象来陈说事理，使后学读之，感想格外深刻。

何谓“审势而衡物”呢？“势”即形势，或称做时代背景与环境条件。“物”即人和一切具体事物。“衡”即衡量或推断。“衡物”即根据人们相互间的关系，决定人在某一时代，某一社会中应起的作用。若仍以坤卦六四为例，六四何以说要“括囊，无咎，无誉”呢？因为坤卦所处是一个阴暗、坤顺的时代，六四所居，恰在下卦之上，正值变革之际，但它是重阴（即上下皆坤），才弱不

足以有为。不中（因它既非二亦非五）时与位皆不当，又不可以有为。因此只可不露锋芒，结囊不出，谨密以远害了。

六五何以说“元吉”呢？因为坤为顺，五以阴而居中，得乎尊位，下有具备“直、方、大”之德的六二为之辅佐。如像周成王遇上周公，齐桓公遇着管仲一样。君宽仁在上，臣劳谦在下；政治修明，百政得所，怎能不大吉？《易》书中所有《爻辞》的安排，全看卦义（大部按时间性。如：否、泰、剥、复等是）爻位（相当地点如：初二、三、四、五、上等是），与其他各爻相互间的关系（相当条件的优劣）。其中变化异常，不可捉摸。《系辞》说：“二与四，同功（谓皆是阴位）而异位，其善不同。二多誉，四多惧。近也。三与五同功（谓皆是阳位）而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。”（见《系辞下传》第九章）这说明《易》爻的吉、凶、悔、吝，大多数是按不同条件来决定的。因为它随条件的不同而变化，变化生出吉凶。所以《系辞》又说：“其为道也屡迁。变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。不可为典要，惟变所适。”（《系辞下传》第八章）这就是《周易》的变化不测之处。这种例子很多，不能悉举，以后当逐卦论释。

凡此等等，是《周易》哲学语言与语言艺术的独特风格，万不同于其他哲学书籍者。唐代韩愈说：“《易》奇而法”。岂不是有见于此么？

屯卦第三

䷂
震下坎上

屯。元亨。利贞。勿用有攸往。利建侯。

“屯”，难也。气始交未畅曰“屯”；物勾萌未舒曰“屯”，世多难未泰曰“屯”。“屯”乃象形字。（一）象地，（屯）象草。“屯”为草穿地始生未达，用力甚难之状。八卦震德为动，其象为雷。坎德为险，为陷；其象为水、为云、为雨。屯卦坎在前，震在后；坎在上、震在下；坎在外、震在内。前有险而后能动，有大亨之道，故曰：“元亨”。然陷在险中，亦未可轻举妄动，宜贞定而不动摇，故曰：“利贞”。“勿用有攸往”。言不可遽有所往。“利建侯”者，“侯”泛指君主或领袖。屯卦下卦为震，震为长子。且初九一阳居阴之下，为屯卦之主，有君主之象。言屯难时期，宜建立君主，以领导革命事业也。

《彖》曰：“屯”，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈。天造草昧，宜“建侯”而不宁。

乾卦纯阳爻，坤卦纯阴爻，刚柔未交。屯卦下震上坎、二阳爻、四阴爻；刚柔爻合而成卦，从屯卦开始。故曰：“刚柔始交。”“难”者，灾难。震动前遇坎险，故曰：“难生。”有学者以“屯”为孕育之卦，妇女阵痛，草木出土，均感“始难”。亦通。震为雷，坎为雨，震性动，动则沛然下雨，充满于天下，故曰：“雷雨之动满盈。”“天造草昧，宜建侯而不宁”者，“草”杂乱；“昧”晦冥；

“造”者运会；引申为际遇。言时代值杂乱晦冥之会，宜速建立君主，领袖群伦，而不可贪图安宁、丧失时机也。

《象》曰：云雷屯。君子以经纶。

“云”指坎，“雷”指震。“云雷屯”者，犹言坎震合起来为屯卦也。“以”即用。君子指用《易》理治事的人，包括学《易》者在内。“经纶”治丝之事。言治乱丝者，宜经以引之，纶以理之，使之有条有理。革命家（即君子）遭遇屯难时期，亦应如治丝者一样，削平灾患，拨乱反正，使社会纳入正轨，不可值大难而束手不问也。

初九：磐桓。利居贞。利建侯。

“磐”，大石；“桓”，大柱。“磐桓”，体大难进之貌。初九以动体而居下，上应坎体与阴柔之爻，故有“磐桓”之象。“贞”，即正。“侯”，泛指革命时期的领导人。殷、周之际，属奴隶社会，所说的“侯”，当然贵族居多。初九以一阳为卦主，有“侯”之象。《象》曰：虽“磐桓”，志行正也。以贵下贱，大得民也。

“志行正”，言革命者，志在施行正义。《易》例：阳贵阴贱。初九以阳爻在卦之下，故曰：“以贵下贱”。

六二：屯如遭如；乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞不字。十年乃字。

“如”当样子讲。“屯如”是艰难的样子。“遭如”是欲去复回，徘徊不进的样子。“乘马班如”把马分布排列，而不敢前进的样子。女子许嫁曰“字”。按《易》例：初与四应，二与五应，三与上应。二本上应九五，但乘初九之刚，为其所逼，不能顺利与五结合，故守贞十年到形势大变，然后得与五相合。屯卦上卦为坎险，故以屯遭取象。下卦震，震为异足之马，且坎象亦为马，故以“班如”取象。

《象》曰：六二之难，乘刚也。“十年乃字”，反常也。

“反常”：六二本与五相应，但因为初九所逼，十年后才能与九五相合，故曰“反常”。

六三：即鹿，无虞，惟入于林中。君子几，不如舍。往吝。

“即鹿”，当逐鹿讲。“虞”即虞人，管理禽兽的官吏，引申为明白山林情况的人。“几”，“见几而作”的“几”，有预见意。“吝”，耻辱，恨惜。六三阴柔，爻位不中不正，才既不能济屯，震体遇事又好轻举妄动，必然要动辄得咎。且它上与上六为应，阴柔不能相助，故有陷于林中之象。

《象》曰：“即鹿无虞”，以从禽也。君子舍之。往吝。穷也。

“禽”：古时包括兽类，故“鹿”亦称“禽”。

六四：乘马班如。求婚媾，往吉。无不利。

六四，处变革之时，有济屯之志，但才具阴柔，不能有济，故有“乘马班如”，犹豫不敢前进之象。因其与初九为正应，阳刚之质，可以有为，如求其相辅，必能共济，故“求婚媾，往吉”，且“无不利”也。刘备求诸葛亮，苻坚用王猛之事类此。

《象》曰：求而往，明也。

求贤济屯，是最大的明智。屯卦的互体为艮。尚秉和氏引《焦氏易詁》以为“艮火故曰明，艮阳在上亦明。”所言甚合。

九五：屯其膏。小贞吉。大贞凶。

“膏”即膏泽。坎为水，故取膏象。九五居尊位，本能济屯，但以初九得民于下，众皆归之。正应六二，以阴柔才弱，不能相济。且本身居险陷之中，为初九所制，不能自振。虽有膏泽，不

下于民，有“屯其膏”之象。“小贞”，为小事守正则吉。“大贞”，如国家大事，虽正亦凶。

《象》曰：“屯其膏”，施未光也。

居领导之位，有恩泽被权臣所阻，不能敷施于民，故曰：“施未光”。

上六：乘马班如。泣血涟如。

坎为水、为血，故取象“泣血涟如”。上六处屯之终，阴柔无才。下应六三，才识暗昧，不能辅助。进无所之，退无所保。只有忧惧哭泣，毫无希望，覆灭可待也。

《象》曰：“泣血涟如”，何可长也。

“何可长”言不能长。

屯 卦 论

过己氏曰：屯者社会新旧过渡，杂乱险难的时期也。其为字象草欲出土而难生，盖将申未申之象也。文王的设想，其即殷周之际乎？殷周之际，周邦初盛，纣力未衰，骤然举事，未见有利。史称文王被囚七年，仍“以服事殷”。孟津之会，必待文王死后。足见纣之亡，亡于穷兵黩武，（纣伐东夷）乃隋之炀帝，德希特勒之流；而非宋代徽钦，明季崇祯帝之比也。不然，屯既曰“元亨”矣，奈何又说：“利贞，勿用有攸往”耶？既曰“勿用有攸往”矣，奈何又曰“利建侯”耶？吾于此寥寥十三字中，可见文王之用心矣。此实系告其子武王发之词，岂占卜之辞哉？

吾深有感于屯者，即《卦辞》所谓“屯，元亨、利贞”；《彖传》所谓“动乎险中，大亨贞”；《象传》所谓“云雷屯，君子以经纶”者是也。夫既云“屯”矣，为何复言“元亨”？既云“险在前”矣，奈何又说：“动乎险中，大亨贞”？既言“天造草昧”矣，

奈何云“君子以经纶”？细思之，屯卦所言，皆济屯履屯之道，以上经文所说，充分表达革命家不畏艰险，克服困难，知几乘时，乐观向上的大无畏精神；对中国人民与困难作斗争的崇高品质，处处寄予鼓励与启示。其经世济民的主旨，跃然可见矣。

《易》例：五位为君，二、三、四、上为臣，初为民，乃是常例也。然屯卦初九独曰：“磐桓，利居贞，利建侯”。《象》又曰：“以贵下贱，大得民也”。夫初九既在下位，谁能“建”之为“侯”？既为初爻，奈何说它“以贵下贱”？此种原因无他，屯卦所处时期是一个大变局，故卦的爻义也来一个变化。屯卦显然以初九为君，以其他爻为臣；以下为贵，以上为贱。意者“天造草昧”，正英雄有为之日。初九在民间而能大得人心，为人民所爱戴：这种观点，即是朴素的人民革命观点。济屯非用革命手段不可，不得人民赞助亦不可。屯卦对此种道理，阐明的最为清楚。

正义的事业，战无不胜，屯卦言之极审。如：屯《彖》曰：“利贞”。《彖传》曰：“大亨贞”。初九《爻辞》曰：“利居贞”。初《象》曰：“志行正”。什么是“贞”？“贞”即正，又坚而固也。屯卦的意思是说：人能执行正义的事业，坚韧不拔，最终必能成功。因为正义的事业，本身就具备着亨道。在屯难时期，更应该坚持正义也。或者说：关于《周易》中“贞”字的解释，李镜池氏曾根据东汉许慎《说文》训“贞”为“卜问”。认为“贞”不能训“正”，也不能训为“元、亨、利、贞”四德之一。李先生用科学的方法，在《周易探源》中，已说得很明白，今子仍以正训“贞”，勿乃蹈泥古不化之弊乎？余曰：自“五四”以来，学者接受新文化，确有不少学者独开生面，发展新义，为学术界立下了大功。然亦有个别人犯过去文人蓄意求新，数典忘祖之弊。

李先生只信《说文解字》把《周易》上的“贞”字，都训为“卜问”。其结果发生了两种情况：

第一：这样解释不但推翻了《左传》所载穆姜之言，连《周

《易》经文中的《彖辞》、《象辞》、《文言》都推翻了。即便他说《十翼》的作者不是孔子；但总不能说不是孔子弟子或者是战国秦汉时的《易》学家所作。《史记·仲尼弟子列传》载鲁人商瞿、桥庇等都是学《易》的。且战国、秦、汉的学者，时代距西周近。最少比东汉学者许慎早了三、四百年。比我们（包括李先生）更早了二千多年。他们说的话，应当是有师承的不能都视为信口开河。今试举出几个例子：

甲：《周易》乾卦《彖传》说：“保合太和，乃利贞”。

乙：《文言》说：“贞者，事之干也。”“贞固足以干事。”“利贞者，性情也。”

丙：坤卦《彖传》说：“柔顺利贞，君子攸行”。“安贞之吉，应地无疆”。坤六三《象》文说：“含章可贞，以时发也”。用六《象》文说：“用六永贞，以大终也”。

丁：屯卦《彖传》说：“动乎险中大亨贞”。屯初九《象》文说：“虽磐桓，志行正也。”

戊：师卦《彖传》说：“贞，正也。能以众正，可以王矣”。

以上经文《十翼》的文字，都不以“卜问”释“贞”字。如用“卜问”解释“贞”字，则一切文不对题，都变成“羯鼓三挝”，不通，又不通了。

且古书中解“贞”为正的，不只是《周易》。在《尚书》中《太甲下》篇，即有“一人元良，万邦以贞”的句子，足证商代初年“贞”字即有正字的解释，难道东汉许慎的注，也把《尚书》上的“贞”，改成万邦都去求神问卜吗？

第二：再举下列几个例子。如：

甲：坤卦辞：“利牝马之贞”。用六：“利永贞”。

乙：屯：初九，“利居贞”（随六三同）。六二：“女子贞不字，十年乃字”。

丙：大畜：“九三：利艰贞。”

丁：升卦：“上六：利于不息之贞。”

戊：明夷：九三：“不可疾贞。”

己：剥卦：初六、六二：“蔑贞”。

以上这些句子，如用“卜问”来解释，是不是会变成：

甲：要叫雌马去占卜。

利于永远去占卜（坤）。

乙：利找到一所房子住着去占卜；

女子占卜，不出嫁，十年后才能出嫁（屯）。

丙：利艰难困苦去占卜（大畜）。

丁：利于不歇气的去占卜（升）。

戊：不可快去占卜；或害病不可占卜。

己：把占卜者消灭了呢？（朱注：“蔑，灭也”）

李先生所以这样解释的原因，在于他死死地把《周易》看成占卜的书，不愿把《周易》当成一部哲学著作来对待。最主要的一点是他硬要把《周易》和从殷墟里挖掘出来的甲骨文当成一回事。他说：“老实说：《周易》的材料来源，出于思想简单，文化粗浅的时代。……他们还谈不到高深的哲理，还没有工夫去作系统的有组织的思考。一部《周易》只反映出文化粗浅的社会情况，却没有高深的道理存乎其中。就是有也是一些经验的积累，自发的、朴素的、不成组织的体系”。

李先生以上的结论是生硬而灭裂的，是违背了“知之为知之，不知为不知”的治学原则的。他蓄意要把五经之首的《易》学葬送到无用之地。

殊不知中国的《周易》，不是甲骨文的卜辞。甲骨文发掘至今天，虽然甲骨片上有不少“卜”字或“贞”字，但都是个别的、零碎的记录，从没有看见有一片一条露出关于《周易》中六十四卦的卦名，或类似各卦六爻一类的文字。这就足以说明甲骨文是一回事，《周易》则另是一回事。前者属于殷代史巫的占卜刻片，后

者则是周民族中一部独创的、富有唯物主义色彩的哲学著作。而且是经世哲学，是以政治军事思想为主的哲学。时代不同，目的不同，价值亦不同。张者自张，李者自李。“张冠李戴”，是自误误人，态度太不够严肃了。

再者，我们还可以知道作《周易》的学者，都不是卜筮家。第一：最初画八卦的人，不是为了卜筮而画（见本书《绪论》）；第二：演六十四卦系卦辞、爻辞的人，不是为了占卜（见《绪论》）。第三：赞《易》作《十翼》的孔子和他的弟子，就更不是以卜筮为目的的了。孔子常说：“人而无恒，不可以作巫医”。因殷、周时期，医学还不能独立，它是和迷信鬼神联系在一起。所以孔门六艺，独无医学，这就是孔门不学习占卜的明显证据。《论语》记载孔子批评鲁国大夫臧文仲说：“臧文仲居蔡，山节，藻梲，何其智也。”意思是臧文仲盖一所好房子，贡养一驾乌龟壳（居蔡，蔡即乌龟），还在龟室的屋梁上绘着山形，柱子上绘些藻文；雕梁画栋，遇事都要问卜。这样的迷信，还能配称得上一个智者吗？

《述而》章又说：“假我数年，五十以学易，可以无大过矣。”从这两段记载来看，孔子作《易》也和画卦、系卦、爻辞的圣人一样，完全不是为占卜着想了。李镜池先生，钻研《周易》，却漫不经心地否定《周易》的真正来源和价值。不但厚侮古人，厚侮中华文明，连把今天探讨中国古文化的学者也引入到五里雾中。昔贤说：“末流之弊，贤者难免”。岂非“一叶蔽目”之故耶？

屯卦各爻大意：

现代有学者认为：“任何科学都要有历史的意识，哲学也离不开历史科学。进一步说：任何科学最一般的要求，就是历史性的要求。以哲学而言，哲学总是和历史观紧密联系在一起。”（见报载王建辉先生著《历史与哲学应相向奔涌》一文）清代文史理论家章学诚氏曾有“六经皆史”之说。今读《周易》而深感二家所言的正确性。即以屯卦六爻论，仿佛历代史册上都有其代表人

物。但《易》前之历史吾不得而知之矣。仅从《易》后史册中史迹之相似者窃比之。冯友兰先生称《周易》为宇宙代数学。此种公式，古今皆有被代入的合格人物。不只殷、周时代人物为然也。夫屯难之时，人人都有济屯之志，但因其人之才识不同，条件不同，往往成败亦不同；皆时与势造成之也。

屯之初九，“磐桓”大才也。“居贞”以济屯，大得人心。刘邦的初居汉中；朱升劝朱元璋“缓称王”；美国华盛顿的抗英独立；近代孙中山先生革命的十次失败而后成功，就是此爻的典型。

九五“屯其膏，小贞吉，大贞凶。”此身陷屯中，有志难展的君主也。汉之献帝，唐之顺宗，清之光绪帝，均为欲挽救国家，“大贞”而反“凶”者。其厄于形势有志而难竟者乎？（参阅《绪论》）

六三：“即鹿无虞，惟入于林中”。此屯难时期的英雄角逐。因路线错误，策略失当，而终致失败者。项籍有一范增而不能用，（无虞）百战百胜，竟致“身死东城，为天下笑”（司马迁语）。东汉末，袁绍与曹操争天下，绍好谋寡断，不听智士之谏（无虞）。卒为曹公所克，身败名裂。是不知“几”，又不能“舍”，岂只羞“吝”哉！

六二：“女子贞不字，十年乃字。”何指乎？此忠贞之士，遭逢屯难，然不为威逼，不为利诱，心有所信仰，生死以之而不渝。求之史册，如苏武的使匈奴，白首持节而不屈。近则蔡松坡将军的逃袁讨袁，革命护国。初虽屯遭，终竟“反常”。庶几近之。

六四：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利”。此屯难之时，英雄求贤之说也。文王争殷，借熊梦求吕尚于渭水之滨；昭烈复汉，三顾诸葛于草庐之内。初乘马班如，屯遭坎坷而难进；继婚媾得人，一举而成大功。“往吉，无不利”也。

上六：“乘马班如，泣血涟如。”何指乎？此盖才弱而居高位，处屯而无良援，濒覆灭而失望，瞻前途而泣血。宋之末季，帝昺

蹈海于崖州。隋之末日，恭帝泣曰：“愿自今以往，不复生帝王家。”此没落者的悲哀，其咎归结在人为。盖事所必至，理有固然；非关天命矣。

蒙卦第四

䷃
坎下艮上

蒙亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

蒙卦坎下艮上，艮象为山，卦德为止。坎象为水，卦德为险。山在上，水在下，山下有险，内险外止，均有蒙意。蒙者，蒙昧。人生幼稚，知识未开曰蒙。社会榛鲁，文明未启曰蒙。艮为少男，坎为隐伏不明，故取此象。

屯、蒙为综卦。综卦是两个卦互相颠倒所成。屯者，物之始；蒙者，人之始。物屯不能终屯，人蒙不能终蒙。《易》于屯难之世，“建侯”以治之。于蒙昧之人，设师以教之。《卦辞》曰：“蒙亨”。就是说，凡蒙必亨也。

“匪我求童蒙，童蒙求我”。“我”谓九二，“童”指六五。二、五相应，故心相感求。

“筮”为卜筮，此处当求教解。“渎”谓褻慢。“告”即相告。尚秉和氏说：“震为言，故曰告。二至上，正反震。言多，故曰渎。”其说甚是。

《彖》曰：蒙，山下有险，险而止，蒙。“蒙亨”，以亨行。时中也。“匪我求童蒙，童蒙求我”。志应也。“初筮告”，以刚中也。“再三渎，渎则不告”，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

“蒙”本作蒙昧幼稚解，但亦可引申为教育和教化的工作。“亨行”谓可亨的行为。物由幼稚而茂盛，人由蒙昧而通达，本为自然之理，故曰“亨行”。“时中”，启蒙必有师，求明亦必有师。以理言，童年求师，得时之中；以位言，九二刚明居中，乐于教人，具备为师的条件，亦适时之中也。“志应”，谓九二与六五志相感应。二不求五，而五自求二。有“同心之言，其臭如兰”之妙。“渎蒙”，谓对教育工作的渎亵。“养正”，指为国家培养正直高尚，有利于社会的有用人才。“圣功”，言教育事业，培养德才兼备的人才，是国家的百年大计，圣人伟大的功业。此释“利贞”之义。

《象》曰：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

山下出泉，势在必达。长江发源昆仑，其始可以滥觞，其终气吞万壑。蒙而必亨，有类于此。学者法此，当效山泉果决之行，自育其德，始虽蒙而终必达也。

初六：发蒙。利用刑人。用说桎梏。以往。吝。

“说”，通脱。《说卦》“坎为律”，“为桎梏”。尚秉和氏释云：“坎阳陷阴中，不能移动，如法律之固定，如桎梏之在手足，故为法律，为桎梏。”

“发蒙”的蒙，包括社会上大多数人在内，非专指儿童说。“发”谓启发，有唤醒民众之意。谓启发蒙昧之民，当用明法之人，制订法规，使其有法可依，不再违法乱纪，犹如脱去桎梏一样。如果任其发展，为所欲为。最终必然会走向悔吝。

《象》曰：“利用刑人”，以正法也。

尚秉和氏引《诗·大雅·思齐》“刑于寡妻”，训刑为法。为模型。又《衷旨》解“法即规矩条约。”所说均有见地。言用明法之人，开始即树之法律，指示正道，则蒙自启矣。

九二：包蒙。吉。纳妇，吉。子克家。

九二一爻，为蒙卦的主爻，负有发蒙，启蒙的全责。才大，志刚；任专，责重。有包容群蒙之象，故曰“包蒙”。又九二上与六五为正应；五得阴之正，故曰“纳妇吉”。

按《易》例，五为君而二为臣，六五为母，而九二又当为子。九二刚中志应，上承六五，故曰“子克家”。艮为门阙，有家象。蒙之互体为震，震为长子，有子象。

《象》曰：“子克家”，刚柔接也。

接者交接。言二五相接，亲密无间也。

六三：勿用取女。见金夫，不有躬。无攸利。

虞翻以阳为金，谓三为二所淫。程传谓：“三正应在上，不能远从。见九二为群蒙所归，得蒙之时，故舍其正应而从之，是女之见金夫也。”亦以二为“金夫”。根据上说，证明六三以阴柔之质，不中不正，本与上九为正应，但因近于九二，为二所乘，乃舍上九而从九二。象女子昧于婚姻之大义，徇利忘身，弃其夫而从人者。尚秉和说：“艮为金，为夫。”“人徒知震有夫象，不知三男皆为夫”。“三与上艮应，故曰见金夫”。非是。

拜金主义，不独女子为然，亦包括男子在内。对外，见金不见人；对内，有金不有躬；教之不可，发之无用，则亦蒙昧之甚者。何所利乎？

《象》曰：勿用取女，行不顺也。

朱熹注：“顺当作慎，盖顺慎古字通用。且行不慎，与经义尤亲切。”按：以顺为慎，非是。根据尚秉和解释：“三震体，震为行而决躁。”“坤为顺，震躁动，故不顺”。这样讲，则“行不顺”正是根据象数而来。若解为慎，虽能说通，但《易》以象为主，若改为慎，与象似无关联。《春秋》“左氏传”昭公元年载郑国有一段故事说：郑国大夫徐吾犯的妹妹，生得美貌。有个贵族公孙楚（子南），已经纳了采、订婚了。另有一个贵族公孙黑（子皙）官

高而富，强欲娶之。派人去送婚礼。徐吾犯惧，把此事告诉子产。子产知道公孙黑骄横，干涉不了。建议使女自择，愿嫁谁就嫁给谁。相亲那一天，公孙黑大摆富贵，盛饰而入，将所带大量的聘礼，摆在院中而出。公孙楚已经订婚，不用再送礼了。乃戎装而入，左右射，翻身跳到戎车上而出。徐女自闺房内观之，对她哥哥说：子皙确是很漂亮，但“子南夫也”。“夫夫妇妇，所谓顺也”。适子南氏。（注：顺古所谓理）

由这段故事看，古代女子婚姻，以从理为顺，反之，即是“行不顺”，春秋时早有此意。这段故事，可为蒙六三象辞“行不顺”作注脚。

六四：困蒙。吝。

六四，质本柔暗，其正应初六，柔稚不能自立。所近六三，是一个贪利忘身的人。所承六五，乃是童稚依人的人。环境恶劣，师友皆无。无人能以正义、德业、进步思想相帮助。虽有九二、上九之贤，而阻碍不通，无缘接近。是启发无人，困惑终身，不能自拔者。故曰：“困蒙”。必取羞吝无疑。

《象》曰：“困蒙”之“吝”，独远实也。

《易》例：阴为虚，阳为实。“远实”：言六四与九二、上九疏远，不能得其教益。所谓“独远”者，因初六和六三，近九二；六五近上九，四皆不近，所以说“独远”。

六五：童蒙，吉。

艮为少男，故六五取象为“童”。所谓“童”者，谓赤诚天真，纯一不二，求益于人的人。且艮体为止，止则必专于求教。此爻辞用法和坤六五“黄裳元吉”略同。只要能虚心求教，从善如流，虽年长的人，亦为“童蒙”，非必年龄皆童稚也。六五，柔中居尊，下应九二刚中之贤，有“包蒙”之德者。此虚心以下求，彼“亨行”而相应。吐哺握发，贤豪倾诚，其吉甚矣。

《象》曰：“童蒙”之“吉”，顺以巽也。

巽亦顺意。六五承上九而应九二，顺上而巽下。上下皆阳刚之贤，交相辅导，得益必多。这是说“童蒙吉”的原因。至于“顺”字蒙卦象辞凡三出，加上“巽”字，则四出。以蒙卦上互为坤，坤为顺，故以顺立言耳。

上九：击蒙。不利为寇，利御寇。

“寇”指外来侵略。“为寇”，言主动的进犯，“御寇”，言被动的防御。上九志刚位亢，下临众阴，乃“包蒙”无术，而打击其蒙者。但过刚则有悔，故戒人们，不利主动的去“为寇”，而利被动的去“御寇”。细玩“寇”字义，“击蒙”之蒙，似为蒙顽无知，违犯法纪，不服教化之蒙，非用暴力镇压不可者。否则，教育的对象既不可“击”，亦不可以“寇”喻之也。朱熹氏以“捍其外诱，以全其真纯”释“御寇”，乃以治心之道解“击蒙”，亦有道理。

《象》曰：“利”用“御寇”，上下顺也。

“御寇”有执行法纪，安定社会秩序的功用。所以“御寇”是顺乎民心之事，亦政治家顺理应做的事。因此说“上下顺也”。

蒙 卦 论

过己氏曰：蒙之为言昧也。物之稚，人之幼，知识未启之时皆曰蒙。蒙昧与幼稚之人，均为教育的对象，故蒙卦，教育之事也。《周易》作者置屯蒙于乾坤之后，意者，乾坤既奠，君师宜立。故于屯而曰“利建侯”。建侯于初九，领袖必产生于群众中，人民革命之意寓焉。于蒙而曰“匪我求童蒙，童蒙求我”，社会尊师重教，亦“桃李不言，下自成蹊”之义也。师之经验，由学习中来，由实践中来；创造发明，非一日之力所能奏其功。故童蒙求而师告之，文化的传播发展，赖此而著矣。蒙为国家培养正直有用的

人才，服务于社会，乃伟大而重要的工作，视为“圣功”，其意即在于此乎？

虽然，于蒙卦吾有堪疑者，三事焉。其一曰：“初筮告，再三渎，渎则不告”。其二曰：“利用刑人，以正法也。”其三曰：“击蒙，利御寇”是也。夫为师之道，在于以理论和经验相传授。以孔子之儒，尚曰：“学不厌而教不倦”。《礼》亦曰：“善教者如撞钟，大叩之则大鸣，小叩之则小鸣”。教既以不倦为高，以大叩小叩为美。奈何云“再三渎，渎则不告”耶？为教只容“初筮”，是拒人于千里之外也。“不厌不倦”的精神安在？此何能为师乎？再则蒙若以“利用刑人”为正法，此种奴隶社会的毒害思想，乃中国教育思想受桎梏的根源，实不应有。或曰：“朴作教刑”，《尚书》定为五刑之一。《易》曰“利用刑人”，仍《尚书》“朴刑”之意也。夫《尚书》本我国奴隶社会开始时期的典章制度，教而用刑，思想解放的灵根悉除矣。近世尚秉和氏精于《易》学，他引《诗·大雅·思齐篇》“刑于寡妻”及《左传·襄十三年》“一人刑善，数世赖之”为据，释“刑”为法，为模型。他说“利用刑人”者，言宜树之模型，使童蒙有所法式，得为成人，永免罪辟也。此释精辟之极。盖言“发蒙”贵在身教，要脱其桎梏，全其性灵，圣功自成。反之，如无良师的身教，任童蒙放任自流以往，则漫无底止，必遭羞吝矣。此说立则前疑尽释矣。至“击蒙，利御寇”之说，尤难通释。以蒙为寇而击之，岂师道乎？吾思蒙盖有广狭二义，狭义专指教育而言；广义所包甚广，整个社会教育都包括在内。因此蒙卦六爻，意义各异，若不知此，都把它归纳到学校教育之内，实捍格不通的首因。上九“击蒙。不利为寇，利御寇”者，以上九爻居卦之最上，是有治蒙之责者。下面三爻互成坤卦，坤为顺。九二爻虽属坎体，然“包蒙”之贤，正为“克家”而致其贤劳，斯时天下和平，尚无可击之势，上九以明质（艮为光明）居上位，洞察当时形势，深知治理天下，不能专以打

击为务；不可以“为寇”之心，多事扰攘。只作好“击蒙”的准备工作，则天下自可安泰。譬如：社会上如有违法乱纪之事，则教之不改而后诛之，不可先杀无辜以威天下。中国历史上：秦始皇统一中国，四海为家，宜进行小康之治，乃“诽谤者族，偶语者弃市”，“收天下之兵，聚之咸阳”，是“为寇”也。汉高帝至咸阳时，为百姓“约法三章”：“杀人者死，伤人及盗抵罪。”是即“御寇”也。诸葛武侯治蜀，法尚严峻。乃曰：“威之以法，法行则知恩。”全从治乱国着眼，其目的亦在御寇。上九爻的精义，盖在于此。

六三的“见金夫，不有躬，无攸利”，亦对贪利忘身，廉耻尽丧的坏分子而言，非指“童蒙”。故上与三均指广义的教育对象言也。

蒙卦谈学校教育的初六以外，还有六四、六五、九二共三爻。六四的“困蒙”，求师无门的苦闷心情也。六五的“童蒙”，其时、地、条件皆利于求师；乃求师的最佳典型也。九二的“包蒙”，乃社会上有学、有识、有德的教育家，具有极优良的品质，且乐于教人者也。然“童蒙”之“吉”，其真专指童子之求学乎？非也。盖艮的取象为童，蒙乃以童字代表天真纯诚的求学态度，历史上如殷武丁之于傅说，齐桓公之于管仲，秦孝公之于公孙鞅，蜀先主之于诸葛亮，专心诚意，求教贤哲，均属“童蒙”之“吉”；非必年龄幼稚如童子，方能得吉也。《系辞》说《周易》广大悉备，一爻之微，均可触类旁通，“不可为典要，惟变所适”。此《易》之主要精神也。

需卦第五

二二
三三

乾下坎上

需：有孚，光亨，贞吉。利涉大川。

需，即等待。此卦上坎下乾，乾健坎险。以刚遇险，不能遽进，有等待之义，故名为需。“孚”，即诚信。“光亨”，言光辉亨通。“贞吉”，即守正则吉。“利涉大川”，言能冒险犯难，安全渡险。古人苦于水患，故以大川为险的代表。坎体中实，故曰：“有孚”。互卦三、四、五爻成离，离为日，故曰“光”。五得位，故曰：“亨”。坎象为水，下互二、三、四爻为兑，亦水。故曰：“利涉大川”。

《象》曰：“需”，须也。险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。“需，有孚、光亨、贞吉”。位乎天位，以正中也。“利涉大川”，往有功也。

“刚健而不陷，其义不困穷矣”，言乾遇险而能等待，不陷于险。按道理讲，困难就不会压倒有志的人。“天位”指九五。古时候，迷信上帝，以帝王为天子，所以称其位为“天位”。

《象》曰：云上于天，需。君子以饮食宴乐。

“云”，指坎说。“天”，指乾说。“云上于天”，虽未即下雨然稍加等待，终将降为甘霖。人事之当需者，俟之时日，终必成功。故宜乐观处之，不可躁进僨事。“饮食”，非教人只管吃饭，不做事；《易》意，“饮食”代表时间，《诗》曰：“民之质矣，日用饮食”。（《诗·小雅·天保篇》）意思是：“饮食”，是百姓们本质的

生活要求。故“饮食宴乐”即政治家们教百姓们能够乐观地过日子，勿急躁求成，勿畏难却步。举凡学问，政治一切事务，只要计划得当，虽一时未睹成效，若能坚持有恒而力行不懈，终必成功。需卦，下互为兑。兑为口，为悦，有“饮食宴乐”之象。

初九：需于郊，利用恒。无咎。

“郊”即郊野远地。初九阳刚，距坎险尚远。今知险而不进，需待于边郊之地，自会“无咎”。汉高帝刘邦晚年，吕后干政，忌赵王如意（戚姬之子）欲杀之。薄姬不自安，自请封其子刘恒于代郡，高帝允其请。后来吕氏族诛，大臣迎刘恒立之，是为文帝。事与初九爻义极相符。

《象》曰：“需于郊”，不犯难行也。“利用恒，无咎”，未失常也。

“常”，即恒。能用其恒，守常不变，自会无咎。

九二：需于沙，小有言，终吉。

坎为大川，九二渐近于水（坎）犹如见沙止步，“不犯难行”。比之于人，已受诽谤攻击，因宽衍得中，避而去之，终获其吉。晋公子重耳遭谗出国之事，颇与此爻相合。乾为言，下互为兑，兑为口舌，为小。故曰：“小有言”。

《象》曰：“需于沙”，衍在中也。虽“小有言”，以“吉”“终”也。

“衍”：当宽裕讲。九二，阳刚居中，故能宽裕自处。在险时虽为流言诽谤所伤，因能宽以处之，终必获吉。

九三：需于泥，致寇至。

“泥”，已至川边。“寇”，已遇危害。九三，接近坎险，爻位刚而不中，故取此象。上卦坎为盗，上互离，为戈兵，亦寇象。坎为水，为沟渎，有泥象。

《象》曰：“需于泥”，灾在外也。自我“致寇”，敬慎不败也。

外，言尚未入川之中，如能需而不进，敬慎自处，犹不致失败。意若能急流勇退，悬崖勒马，尚可转危为安。

六四：需于血，出自穴。

尚秉和氏解“血”为“洫”，说：“沟洫亦坎象。”又引“《易林》豫之兑云：‘秋蛇向穴’，皆以兑为穴。”“毛奇龄等以坎为穴，于‘出’义不合。”所言有可取处，今从之。六四坎体，居沟洫之中，洞穴之内，已履危地。然以阴居四，柔而得正，故能顺以应变，卒能脱险。文王被囚羑里，沛公逃宴鸿门，箕子为奴于纣，均需洫而出穴者也。需卦以能需为贵，只要能等待，均能脱险。细观此卦无凶爻，可明作者之意。

《象》曰：需于血，顺以听也。

坎为耳，故曰“听”。言能顺从五阳（即九五），需而不进，必能出穴。所谓“遵养时晦，以了大难”也。

九五：需于酒食，贞吉。

“酒食”，即饮食。“贞吉”，即“贞固足以干事”的贞。人于饮食，无一日能缺，故以饮食为时间的代表。九五有阳刚之德，居领导之位，为需卦之主，负有济险难的全责者。凡事计划已定，成效未睹，不能以一时的险难或挫折，遂多事变更，以影响治功和大计。如假之以时日，不久自能成功。“需于酒食”，表示他指挥若定，态度明决，不惑人言，不挠众议，镇定坚持，强矫不变，安待事功之成也。《尚氏易》以“坎为酒”。又引“《易林》以坎为食。酒食在上，兑口承之。故曰：需于酒食。”所言可取。

《象》曰：“酒食贞吉”，以中正也。

九五有中德而居正位，故“需酒食”而“吉”。若不中不正的人处之，则为“甘酒嗜饮”，纵欲忘身的人，岂能吉乎？

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。

上六：以阴爻居坎极，已入险所，不能自拔，有人于穴之象。因下与九三正应，三携二阳并进，相与为济，“有不速之客三人来”之象。上六本身不能济险，能顺敬贤才，赖之共济，终能出穴，故曰“终吉”。马融：“速，召也。”“不速”，不邀请。需互体为兑，有穴象，故言入穴。

《象》曰：“不速之客”、“来”、“敬之终吉”。虽不当位，未大失也。

阴居险极，故曰“不当位”。能赖三阳济险，故“未大失”。

需 卦 论

过己氏曰：宇宙间一切事物，有必须用需者，盖需即等待，时间的功用存乎其间。五谷之种植也，必以其时，其收获也，亦必适合其候。不及其时候而收获之，则不如稗秕矣。六畜之牧养也，必适合其性，养不及壮而妄用之，败害其生而毁其用。厨者之言曰：“馍不熟，气不圆。”火力不到，不能食也。豆师之为腐，借石膏而成。其诀云：“快了没豆腐，慢了一锅浆。”时间的因素，关系事业的成败大矣。推而言之，则育德求学必有需；作育人材必有需；审才考成必有需；推行伟大政治革命，更必要有需。试更举例：越王勾践欲报吴，以新败之后，兵财不足，乃“十年生聚，十年教养”，二十年后，卒一举灭吴。譬之为学，格物致知之功——即一切科学研究事业，必须钻研实践，用力既久，才能豁然贯通。若拔苗助长，必然招致笑柄矣。虽然，此中有当注意者。即需乃主动的，而非被动的；乃有计划的，而非盲目的；是有积极性的，而非听天由命的；是有为的，而非无为的。总之，需是为了更大的胜利，而不是畏难苟安；需是更大的力行，而不是消极等待；需

是“临渊结网”，而不是“守株待兔”。明乎需的真实作用，我们才可以读《易》，才谈得上用《易》。

需象曰：“云上于天，需，君子以饮食宴乐”。九五曰：“需于酒食，贞吉”。《易》以酒食喻时间，从容等待事功之成，固有忍耐坚毅之意在其中。汉高帝采纳陆贾之言，实行休养生息之政，萧何实主其事。及何死，曹参继相，一切遵何布署，不稍事更张，“饮食宴乐”而已。及政化之成，汉初实受其赐。民有“萧何为法，颡若划一。曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁谧”之谚。这一事实，恰合九五爻辞之义。但“饮食宴乐”，只能说明需待的意志，若体会不当，恐有消极的因素存乎其中，不能不深刻加以注意。因为“宴乐”能表示卧薪尝胆么？“酒食”能意味励精图治么？雍容的等待，能说明生息教养、乐观前进么？可知，“酒食宴乐”，于守成之时，适用较广；于革命之时，适用较狭。故对此种语句，须慎而用之。《易》所谓“存乎其人”者，即在于此。

讼卦第六

䷅
坎下乾上

讼：有孚，窒。惕中吉，终凶。利见大人。不利涉大川。

讼卦，乾上坎下，乾刚坎险，以险乘刚，有讼之象。于人内险外健，下险上健，均有兴讼之道，故取名为讼。“窒”，抑塞不通之意。卦象，坎中实，故言“有孚”。上无应与，故言“窒”。坎为加忧，故言“惕”。九二爻居中，故言“中”。上九以刚居讼之极，故言“终”。凡人行正理直而见诬，诚信而被压抑，必求申诉，即“有孚窒”也。但临讼而惧，得申即止，即“惕中吉”。健讼不已，则终凶矣。

九五爻中正而居尊，“大人”之象，故曰“利见”。坎为水有川象，因在下，陷为渊，故不利涉。

《彖》曰：“讼”，上刚下险，险而健，“讼”。“讼有孚，窒。惕中吉”，刚来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。“不利涉大川”，入于渊也。

《易》例：卦爻由上到下为来。关于“刚来得中”的意义，过去学者都用“卦变”来解释。蜀才、虞翻说是从遁卦来。金景芳氏已加驳斥，这是对的！但苏轼（程颐同）在讲贲卦《彖传》“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也”这一

段时说：“凡《易》之所谓刚柔往来相易者，皆本诸乾坤也。凡三子之卦有‘刚来’者，明此本坤也，而乾来化之。凡三女之卦，有言‘柔来’者，明此本乾也，而坤来化之。”按这样说法，则坎卦本来是坤卦，因乾来化它一个中爻，它才成为坎卦；离卦本来是乾卦，因坤来化它一个中爻，它才成了离卦。六子卦都依此类推。讼卦里的坎卦，本是坤卦，它中间一阳爻，是由乾卦来的，所以叫“刚来”。这个说法较蜀才、虞翻好一点，但也牵强。因为三子之卦，既然都是“刚来”；三女之卦既然都是“柔来”，为何只有讼卦、贲卦少数卦这样讲呢？所以也不可信。来知德氏解《易》，主张综卦说。他说：“刚来得中”者，需讼相综，需上卦之坎，来居讼之下卦，九二得中也。前儒不知《序卦》、《杂卦》，所以依虞翻以谓“卦变”。此说较蜀虞说、苏程说都有道理。故吾在本书中对“卦变”说一律不用，而全用来氏说。请学者斟酌其义可也。《象》曰：天与水违行，讼。君子以作事谋始。

“违行”，所行相反之意。天上浮、水下流，天渊相违，如人的意志齟齬，路线背驰，必然引起争端。

“作事谋始”，凡一切事务开始，必当详尽布置，缜密计划，方可预防争端发生，故曰“谋始”。

初六：不永所事，小有言，终吉。

乾为言。初与四应，亦即与四讼，故曰“小有言”。意即小有争讼也。“事”，即讼事。“不永所事”，不把讼事进行到底。

《象》曰：“不永所事”，讼不可长也。虽“小有言”，其辩明也。

讼的互卦为离，故称“明”。

九二：不克讼，归而逋。其邑人三百户，无眚。

“不克讼”，即官司打输了。“逋”，即逃跑。“眚”，灾害也。周制：“子、男国五十里。不及五十里，附于诸侯曰附庸。”世大夫，

亦有世食禄邑。九二有邑人三百户，人口不过二千。以古代人口密度计之，大约不足五十里，可能为附庸小邦之长。坎为隐伏，故曰“逋”。茹敦和曰：“坎数三，故曰，其邑人三百户。”（根据尚氏易）

《象》曰：“不克讼”。“归逋”窜也。自下讼上，患至掇也。

“自下讼上”，言地位低的与地位高的人争讼，指九二与九五争讼。“掇”，尚秉和氏根据吴先生及《逸周书》，认为掇、辍古通用，辍止也。归而逋，即辍讼矣。逋而辍论，讼止，故无眚。说极有理，今从之。

六三：食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。

六三才质阴柔，居非其位，条件不利于讼。只因上承乾阳，乾为旧，为德，如依仗旧德而兴讼者。（食即享，有依仗意。旧为过去，如祖父余荫皆是）虽所讼属于正义，亦有危厉。因其上承三阳，尚可相助，故终获吉。但如因吉而欲求仕进，必无所成，因质柔而才弱也。

《象》曰：“食旧德”，从上“吉”也。

“上”即三阳。以六三能承阳而行，所以获吉。

九四：不克讼，复即命，渝，安贞。吉。

九四，以刚居柔，故“不克讼”。互卦为巽，巽为命。“即”当就字讲。“命”，当正理讲。“渝”，当转变讲。讼而不胜，渝变初心，安就正理，所以得吉。

《象》曰：“复即命，渝安贞”，不失也。

“不失”，不失初心。此对“复”、“渝”二字说，言能改过则吉也。

九五：讼，元吉。

“元吉”即大吉，九五居中得正，在讼卦中为唯一听讼者。因听讼不偏不私，有位有德，所以“元吉”。汉张释之为廷尉，天下无冤民，可以当此爻义。

《象》曰：“讼，元吉”。以中正也。

此言元吉的原因。

上九：或锡鞶带，终朝三褫之。

“鞶带”，即革带，古代命服之饰。“褫”，夺也。上九，位高志亢，终极其讼，由吉变凶。即《彖》所谓“终凶”也。“或”，未必然之词。朱熹说：“其占为终讼，无理而或取胜。然其所得终必失之。”其说可取。

《尚氏易》谓：“上九与六三为应，互体巽，巽为带，故曰‘鞶带’。下互为离，离卦数三。乾为朝，上居乾极，为‘终朝’，故曰‘终朝三褫之’”。说可采取。

《象》曰：以讼受服，亦不足敬也。

无理取赏，乌足取人之敬。

讼 卦 论

过己氏曰：读讼卦吾发现者三点焉：

（一）讼者，争辩之事也。柳宗元《封建论》有云：“生人之初……莫克自奉自卫。荀卿有言：‘必将假物以为用者也。’夫假物者必争，争而不已，必就其能断曲直者而听命焉。其智而明者，所服必众。告之以直而不改，必痛之而后畏。”讼之起，其由是乎？大《易》作者，继讼卦于需卦之后，《序卦》说：“需者，饮食之道也。饮食必有讼，故继之以讼。”讼由饮食起；《天演论》：“人类为了自营，而独断专行，自行其是。不惜牺牲他人利益，以济

己之私。”东西哲学家所言，何如此其相同也！

《天演论》认为“每一个降生到世界上的人，都有天赋需要。就是去发现一种自行其是，和自我约束之间适合于他的气质和环境条件的中庸之道”。换句话说：就是“自行其是”，不能发展过甚；“自我约束”，也不能约束过多。此“天行”（按即自行其是）与“人治”（按即自我约束），相反相成之说也。

《易》既言“饮食必有讼”，是能见到自营之不能无。但又言“讼则终凶”。且初六以“不永所事”而“终吉”。九二以“归逋窜”而“无眚”。六三以“食旧德、贞”；六四以“渝、安贞”，而均获吉。上九以终讼而“服”被“三褫”。对弭讼（争）与自我约束的用心，彰彰可见。《天演论》与《易》的观点，又如是其互相吻合也。但讼象曰：“天与水违行，君子以作事谋始。”夫天上浮而水下流，方向相背，道路相违也。作事谋始，拟于矛盾发展之中，求避其患而弭其争。此防患未然之法，本为弭小争的要诀。但封建时代弭争之法果何如乎？只不过扶大以抑小，纵富以亏贫，饰外表而掩实质，看目前而遗远患，如是而已矣！且“作事谋始”，不过于天水违行之始，作调停预防的工作。非真能澄本清源，彻底消除人类自私的根源也。自私根源不除，自行其是，永不能弭止。是讼卦所弭者小争也。而所难弭者大争也。弭小争而不弭大争，“作事”虽“谋始”，何益乎？

（二）九二“不克讼，归而逋，其邑人三百户。无眚”。《象》曰：“自下讼上，患至掇也。”吾于此而洞悟古昔所艳称的三代之治，直画饼自欺、梦语骗人而已！何以见之？夫九二之“不克讼，归而逋”者，无他，以其所讼为九五，《易》象所谓“自下讼上”者也。然九二“自下讼上”，果何由乎？九二的侵犯九五欤？抑九五的侵犯九二耶？曲直究在何方乎？如九二刚愎骄纵，侵犯其上，讼而不克，宜受国法应得之诛。何敢以三百户之邑据而守之，国家置而不问，逍遥无眚乎？如九二被九五侵犯，挺而讼冤，所谓

“有孚，窒”者，国家宜直而是之，怨及九五，何至“不克讼归而逋”，获“以下讼上”，自辍其患乎？（按掇、辍古通用）足征当时之讼，国家只论地位尊卑，而不论曲直也。听讼果如是乎？且《易》爻辞作者乃殷末周初之大贤，正三代之际也。三代之时，处理讼事，重人不重法，论地位不论曲直，九五位高压人，凌轹九二，九二有抑而不得申，“归逋”而据邑自守，国家亦熟视不敢过问。此种盛世，岂即古所说“圣王之治，网漏吞舟”者乎？岂即孟轲氏所称“为政不难，不得罪于巨室”者乎？吾熟思其故，方知九二之讼，与柳宗元所说：“周之事迹……列侯骄盈，黷货事戎，大凡乱国多，理国寡，侯伯不得变其政，天子不得变其君”。在分封制度下，“侯王虽乱，不可变也；国人虽病，不可除也”。这就是它的具体说明罢了。三代政治如此，而誉为“刑期无刑”。自诩曰：“必也使无讼乎”。则所谓古圣王之治，不过养痍蓄疽，以饰外观，纵上凌下，以粉饰太平。袒贵族而亏下民，非画饼自欺，梦语骗人而何哉？此非周初政治的现实暴露乎？且朱熹氏不知此，注云：“邑人三百户，邑之小者。言自处卑约，以免灾患”。他注又曰：（按指会解）“苟据大邑，虽曰退伏，迹尚可疑。如都城百雉，足以偶国，岂能免于祸乎？”此皆可笑之甚也。岂不知周初诸侯所封领土，大小本有固定，不能以己意为增减。九二，有“邑人三百户”，乃不足五十里，附于诸侯的附庸国，或者为世大夫的世食禄邑，而旧注如此牵强，对三代的政治，可谓“羯鼓三挝”，不通，又不通矣。

（三）讼者，恃法而平者也。章太炎有云：“释法而任神明，人主虽圣，未无不知也。”（见《秦政纪》）讼不能无法，犹割烹者不能无刀俎，学者不能无笔笺也。大《易》于蒙卦曰：“利用刑人”以正法也。于师卦曰：“师出以律，否，臧凶。”今于讼卦竟无法律刑罚等词句，而《彖辞》仅有“利见大人”云云，此则重人治，轻法治的具体表现也。夫重法治者，人去而法在；重人治者，人

亡而政息。讼卦不曰“利用刑人”，而曰“利见大人”，其意“大人”者，即能听讼者也。“大人”在上，讼无不理矣。何用法乎？

夫弭小争而任大争，袒贵族而亏下民，重人治而贱法治，《易》讼观点，何其不理若是？曰：是不足怪，政治制度为之也。殷与西周，均奴隶制社会也。政权结构，既为奴隶制，当时的各种著作，自然为统治阶层利益服务。而况乎有大量成份出自奴隶主之手的哲学著作《周易》？明乎此，则知周初社会、奴隶主的统治利益，是不可动摇的。“法律面前人人平等”的法治观点是不会产生的。是犹不能以今日科学文明程度看原始人也。今日研究古籍者，首应对古人去掉盲目崇拜观念，去掉“曾经圣人手，议论安敢到”的奴隶思想。而学《易》者于此，尤不可不具慧眼也。

师卦第七

䷆
坎下坤上

师：贞。丈人吉。无咎。

“师”：军队，兵众。为卦下坎上坤，按卦德讲，坎险坤顺，就是以危险的手段，去做顺应人心的事业，有战争的意义。按卦象说，坎水，坤地，水藏于地中，如兵寓于民间，有寓兵于民的意义。且卦惟九二一阳为主，上下五阴归之，有将帅行军之象，所以卦名为“师”。

“贞”，当正义讲。“丈人”意为老成持重的将帅。“吉”，言胜利有保证。“无咎”，言于理于事均无差错。

《彖》曰：“师”，众也。“贞”，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下而民从之，“吉”又何“咎”矣。

“众”，即兵众，意思是能使广大的兵众为正义而作战，便可以王天下。“毒”，害，或镇压，意思是：战争，是不能不毒害天下的。但以毒害的手段，去做顺应人心的事业，人民一定会欢迎他。《易林》以坤为害，坎为毒，震为从。干宝以毒为荼毒，可参考。

《象》曰：地中有水，“师”。君子以容民畜众。

“容”，义为保，又当教养解。“畜众”，即养兵。意思是：国家为了保养人民，就必须养兵。翻过来说：养兵，也就是为了保卫人民。

初六：师出以律，否臧凶。

“律”，纪律，军法。“否臧”，不善。言行军作战，要用严格的军纪，如纪律不善，就会招致失败，是最大的不祥。《说卦》坎为律，初坎体，故言“律”。

《象》曰：“师出以律”，失律凶也。

“失律”，即“否臧”。

九二：在师中吉，无咎，王三锡命。

九二，刚而得中，众阴归之。如为将深得士兵的心，有制胜之权，无挠败之虞，故“吉”而“无咎”。互体震，震数三。“锡”，赐予。“三锡命”《曲礼》：“一命受爵，二命受服，三命受车马。”

《象》曰：“在师中吉”，承天宠也。“王三锡命”，怀万邦也。

“天”，指天子，国君。“承天宠”，即为国君所宠任。如战国时期，燕昭王的用乐毅，唐肃宗的用郭子仪皆是。

六三：师或舆尸，凶。

“舆”，兵车，有乘载意。“尸”，尸体。坎为尸，震为舆，故言“舆尸”。六三，才柔，志刚，不中，不正，出师遭致失败，用车子拉着兵士们的尸体回来，其凶可知。

《象》曰：“师或舆尸”，大无功也。

六四：师左次，无咎。

“左次”，指退舍，后撤，退守新阵地。谓战争形势，与我不利，乃全师而退，俟机再战，虽未获胜，亦“无咎”之道。

《象》曰：“左次无咎”，未失常也。

“常”，即古语所谓，“胜败乃兵家常事”，且亦不以小败失其常度也。

六五：田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子

與尸，貞凶。

坤象地，故称“田”。“禽”，古代包括兽类在内。“言”，语词。意为野兽闯入田园，损坏禾稼，宜进行捕捉，以保护禾苗。如同敌国恃强来犯，应立时兴师讨伐，以保家卫国一样。这样为正义自卫而战，人人同仇敌忾，自无穷兵好战之咎。

“长子”，谓九二。“弟子”指六三。六五用兵之主，若使九二帅师，又使六三参之，事权不一，虽正必遭失败。

《象》曰：“长子帅师”，以中行也。“弟子與尸”，使不当也。

上六：大君有命，开国承家，小人勿用。

上六按师卦说，乃师之终，指战争结束之时。按坤卦说，乃顺之极，乃天下大定，论功行赏之候。“大君”，指国家最高的统治者。“开国”，指分封制内，公、侯、伯、子、男的世袭爵位。“承家”，指卿和大夫的世袭职位。“小人”，指有才无德的人。“小人勿用”，阐明作《易》者任用人才的标准，把亲贤、远佞作为重要条件，非有政治远见者不能道此。但亦有谓：“小人”，指奴隶在战场上的立功者。“勿用”，言奴隶虽有功，亦不得参与开国承家的封赏。按周初社会说，亦有道理。特备一说。

《象》曰：“大君有命”，以正功也。“小人勿用”，必乱邦也。

分封诸侯，“开国、承家”，以正其功。不用小人，恐其“乱邦”。与章太炎所说：“庆赏不遗匹夫，诛罚不避肺腑”（见《秦政纪》）迥异。

师 卦 论

过己氏曰：吾读师卦，未尝不三致意焉。何也？师卦内容乃

世界军事思想的普遍原则，开孙吴军事思想的先河，且符合革命时代的战争理论。岂战争之理，古今有同然欤？

何以见之？师卦的重要原则有五：

（一）师卦为正义而战的原则。

古今战争有正义的与非正义的两种：属于正义的战争，必胜，非正义的必败。师卦《彖辞》说：“师贞。丈人吉，无咎。”《彖传》说：“师众也，贞，正也。能以众正，可以王矣。”关于“师贞”、“吉，无咎”；“能以众正，可以王矣”的说法，对正义则胜，非正义则败的战争理论，说得很清楚，不容怀疑。但值得探讨的是：“兵凶战危”。正义的战争，为何说“吉，无咎”呢？因战争的性质，千差万别，各不相同。历史上如华盛顿的抗英独立，林肯的释奴战争；意大利爱国三杰的收复罗马；孙中山先生的推帝制，建共和；即所谓“吉”而“无咎”者也。若岳飞的抗金，文天祥的抗元，林则徐的鸦片战争；虽不吉而亦“无咎”者也。然亦有“吉”而有咎者，史称吴王夫差，以屡胜而亡其国；法拿破仑以百战百胜而堕其军是也。更有不吉，且有咎者。中国历史上新莽以三十万众，进攻匈奴；隋炀帝三次侵伐高丽。近世第一二次世界大战中，侵略方面的失败皆是也。

盖“吉”与不吉，成败之所判也。“无咎”与有咎，正义与非正义的所分也。战争性质属于正义的，成固“无咎”，不成亦“无咎”；战争性质属于非正义的，败固有咎，成功亦有咎。有咎与无咎，既以正义非正义判之。然《易》竟谓“师贞。吉，无咎”者，意者，正义的战争，无不胜之理乎？

（二）师卦重视民兵，寓兵于民的原则。

师《彖辞》说：“地中有水，师。君子以容民畜众”。“容”，保也。“畜”，养也。“众”，兵众也。《易》之意，水藏于地中以灌溉万物，犹如寓兵于民间，以保卫国家。民为未武装之兵，兵即已武装之民。兵民合一，民健而国强。昔管仲采取“寓兵于农”的

政策，“作内政而寄军令”，遂奏“一匡天下”之功。商鞅厉行耕战之法，使民处为耕而出为兵，遂打响建立封建国家的第一炮。成吉思汗本游牧之族，饮食战斗，皆赖于马，生活条件与战斗条件一致。骑兵之威，凌轹三洲。因民兵合一，无兵之名，而有兵之实，节财强民，莫善于此。而此法实滥觞于师卦，此我先民以血肉实践所发现的良法美制也。战争的威力，蕴藏于民众之中，足见“寓兵于民”的思想，在民主时代，仍能获取崇高的评价。今世界各国的服兵役制度，成为立国的重要制度，师卦“容民畜众”思想，含义深矣。

（三）师卦严肃军纪的原则。

优良的军纪，为军队的命脉，制胜的保证。古代所称王者之师，秋毫无犯，即用兵制胜的根本。但此种原则，须军令与自觉相结合；而自觉纪律，更为重要。因名将的强迫行为，非出于兵众的自觉，难望其彻底奉行与持久。欲行彻底的自觉纪律，端赖军事思想的正义性，与优良的军事教育制度相关联。师卦初六所称“师出以律，否臧凶”者，其义虽出于名将的军事意识哲学家的先进思想，但它与今日提倡的自觉纪律原则是一致的。

（四）师卦全军与保全自己的原则。

师六四曰：“师左次，无咎。”夫左次，退舍也，后撤也。军事以进为胜，“左次”，何谓“无咎”乎？余重思之，古今战例中，有“左次”后反获大胜者，晋文公城濮退三舍之战，孙臆桂陵减灶之师，近代有俄将库图佐夫弃莫斯科覆拿破仑之计是也。相反，有未“左次”而反大败者，即在上述战役中楚子玉的刚愎蛮进；魏将庞涓的颛预轻敌；拿破仑的侵俄深入是也。“左次”轻进的无咎与“有咎”，盖亦多术矣。由此可知，战略上的“左次”，是积极地保存自己。战术上的“左次”，是消极地保存自己。不管积极的或消极地保存自己，其目的都是为了更有效地去消灭敌人。分析以上战例，对“左次”“无咎”的意义，恍焉明矣。

（五）师卦反对侵略，保卫和平的原则。

师六五曰：“田有禽，利执言。”夫六五乃命将的国主，《易》反以“执禽”为喻，而不言其他。予思其义：此中华民族重自卫，不尚侵略；重御寇，不利为寇；保卫和平而不破坏和平的目的也。“田有禽，利执言。”野兽损害田禾则执之，象征寇来则御之。这不是我不侵略别人，亦不容许别人侵犯我的思想吗？但“执禽”的态度，不是消极的，而是积极的。“执禽”的准备，亦必须是主动的。因为在反抗侵略的观点上，我们决不能采取犹豫两可的态度，使国家大好河山（田园）有受侵略，遭蹂躏之虞啊。

（六）师卦选将任贤的原则。

师六五又云：“长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”此为**国家领袖者**，任将与择将所应有的态度也。自来用兵，任将宜专；不专，不能收克敌之功。择将宜明；不明，不能免“舆尸”之败。昔魏文侯任乐羊子伐中山，虽谤书盈筐，而专任不疑，卒成大功。任将专也。燕惠王听信反间，以骑劫代乐毅为将；田单火牛阵出，遂一败涂地；赵孝成王以赵括代廉颇；长平之役，赵卒四十万被坑。任将不专也。专和不专，有关国君用人的明不明。《易》言“长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”此说明为**国家领袖者**，任将与选将，不可不慎也。明代崇祯帝（朱由检）处内忧外患之秋，急于中兴自强。但以愚暗不明，动不动听信谗言，冤杀良将袁崇焕，卒至国亡身死。以求治之心，得覆败之果，贞而获凶。盖六五本坤体，为黑、为迷，乃不明之君，正燕惠王，崇祯帝之俦也。所幸有“在师中吉”的主将为之辅，得收“执禽”之功。但深恐其惑于“弟子”，不能用将、选将，招致“舆尸”之败，故爻文如此，设戒深矣。

关于任贤方面：上六曰：“大君有命，开国承家，小人勿用。”在师终酬勋之际，而曰：“小人勿用。”这岂不与韩非氏“庆赏不遗匹夫”之意相左，与魏武“唯才是举”的作风相背乎？吾重思

其故：此事与国家选任人才的标准关系甚巨，不可不细加考虑。夫官位者、国家治安所托，人民性命所赖也。晋朝王衍，总角时造山涛，山涛即知其将来必误天下苍生。衍尝之羊祜陈事，祜谓人曰：“王夷甫方以盛名处大位，然误天下苍生者，必此人也。”（均见《晋书》）唐朝直臣张九龄曾对唐玄宗说：“安禄山狼子野心，有逆相，宜即事诛之，以绝后患。”玄宗不听。及后来安禄山反，玄宗流亡四川，深悔不听九龄之言。唐奸相卢杞貌丑，初仕时尝晋谒郭子仪。子仪尽摒去其左右姬妾，曰：“笑卢杞将有灭门之祸。”夫山涛、羊祜、张九龄、郭子仪，均历史上正直之人，而独不与于王衍、安禄山、卢杞者，必知其为小人，如得志必将贻误国家民族于危亡之渊也。夫岂自私而妒人者所可比哉！

比卦第八

☷下坎上
☵

比：吉。原筮，元永贞。无咎。不宁方来，后夫凶。

“比”，意为亲比、朋比、靠近。其卦坎上坤下，九五一阳居上卦之中，上下五阴皆顺而从之，有天下仰望丰采之象，故名曰“比”。按现在的话说：上级政府对下级的领导，下级干部对上级的追随，以及各国政党间的组织关系，均属比的范围。

“原筮”，即第一次卜筮，含有不再卜筮之意。“元”即元善之德。“永”，即永长之度。“贞”即贞固之操。真具备这样的条件，方能为群众所亲比而“无咎”。

“不宁”，谓反侧不安的人。“方来”，谓正在来归。指下四阴并来归五。“后夫”，指后来者，即上六。比互卦为艮，艮为夫，上爻居艮后，故曰“后夫”。如传说禹会诸侯于塗山，防风氏后至之例。故“凶”。

《象》曰：比，吉也。比，辅也。下顺从也。“原筮，元永贞。无咎。”以刚中也。“不宁方来”，上下应也。“后夫凶”，其道穷也。

“比吉也”三字，朱熹注云：“疑衍文”。今从之。“道”，谓道路。“穷”：有绝义。意思是：“后夫”自己走上绝路。

《象》曰：地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。

“万国”：指分封制所封的国。坤为万国，故取其象。

初六：有孚，比之。无咎。有孚盈缶，终来有它，

吉。

“孚”：即诚信。初六居比人之始，能诚信无欺，忠于所事，自是比辅的重要条件，故“无咎”。“缶”，大肚小口的瓦器，以坤取象。言诚信果能充实于内，如物之填满缶内一样，不只“无咎”，且终有意外之“吉”。《尚氏易》：“阳性上升，五升上剥，剥穷上反下则初阳复矣。故曰‘来’。爻在外曰往，有内曰来。”

《象》曰：比之初六，有它吉也。

六二：比之自内，贞吉。

上卦为外，下卦为内。六二上应九五，自内亲比于“显比”之主，得其所比，所以正而且吉。

《象》曰：比之自内，不自失也。

六二应于五而比之，择善而友，择贤而事，得乎出处的正道。否则，自失良机矣。

六三：比之匪人。

六三阴柔、不中、不正，承为六四，乘为六二，应为上六，皆系阴爻。如一个人，左右亲近，皆非正人，必将陷入邪途，不能自拔，其凶可知。

《象》曰：比之匪人，不亦伤乎？

“伤”：谓伤害。言结交坏人，必受其害。六三“比之匪人”与蒙卦六四“困蒙、吝”义相同。蒙卦六四，承，乘，应皆阴爻，而不能交于九二和上九，故曰：“远实”。比六三有九五而不能亲比，故有伤害。于此见大《易》条件性的重要。

六四：外比之，贞吉。

“外比”，以六四承五与五接近，特往亲比之。九五贤明居领导之位，故“贞”而且“吉”。

《象》曰：外比于贤，以从上也。

九五：显比。王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。

“显”，明显、光明正大的样子。言九五居领导之位，大公无私、光明正大以亲比人，人自乐于亲附。尚秉和氏谓：“九五伏离，当阳得位，向明而治，故曰‘显比’。”按《易》象有互卦，亦有错卦。坎之错卦为离。尚氏所说的伏离，盖以错卦取象也。可补象的一说。

“三驱”。古猎礼。即打猎时，设三面之网，开其一面。“前禽”，指不设网一面的禽兽。“邑人”，即随从田猎的人。坎为狐，艮为狐，为虎，为黔喙之属，都有禽象。坤为地，有邑象。“诫”，不加警备的意思。言王者亲比人，听其自至，不加强迫。这样大公无私，“吉”何如之。

《象》曰：“显比”之“吉”，位正中也。舍逆取顺，“失前禽”也。“邑人不诫”，上使中也。

“舍逆”，即逆我而去者，舍之。“取顺”，即顺我而来者，取之。此是以田猎比收揽民心，不是指作战。言不强迫其必来亲附于我。

尚秉和氏引王辅嗣注：“禽顺行背我而走者，则‘射而取之’。按顺行与我同向，同向即背我，上六是也。故取之”。尚又谓：“前为下四阴。上为后，（按《彖辞》中所说的后夫）故知前为下。失逸古通用。逸前禽者，喻人皆来比，任其逸也。”按王、尚二氏之意，以下边四阴迎我（即逆）而来，故舍（即逸或失）之。上六背我而逃，（按即顺向）故取之。此解与情理颇合，特备一说。

上六：比之无首，凶。

上六以阴柔之质，居高亢之位，无才，不足以应变；无德，不足以亲人。下应为“匪人”，不能辅以正道，行为悖乱，众叛亲离，必遭“无首”之凶。

《尚氏易》谓：“坎为首，首谓五也。五为坎主，上六乘阳，首

为所蔽，故曰‘无首’。大过上六曰：灭顶凶。既济上六曰：濡其首，与此爻同也。”所言可从。

《象》曰：“比之无首”，无所终也。

“终”，即结果。“无所终”，意即没有好结果。

比 卦 论

过己氏曰：“比”者，义为亲比，乃为政者收揽人才；才智之士，选择君主之事也。但在位者，既欲收揽人才，归己之用。在下位者，亦欲攀附高明，建立事功。马伏波所谓：“当今之世，不但君择臣，臣亦择君。”则上下之间，都有可亲比之条件存焉。

上以何条件比于下？即《彖辞》所说的“原筮，元永贞”是也。“元”者，就是说为领导的要有元善之德。“永”者，就是说为领导的要有永恒之度。“贞”者，就是说为领导的要有坚定正固之操。反过来说：为领袖而无元善之德，则重己私，废大公，臣民怎会甘心为他输诚效死？没有永恒之度，则欲随权增，朝政篡改，群众还怎能为之同赴事功？没有坚定正固之操，更不能举办大事，把革命事业，引向胜利。此三者，皆为政者收揽人才的主观必备的条件也。但下之比上，亦有条件。其条件为何？即初六之“有孚”，“有孚盈缶”是也。夫下之比上以诚信为第一要义。人而无信必不可任天下的事，必不能为政治服务。是诚信“有孚”者，为官的第一重要条件也。故谈上下亲比，必须把大前提决定。大前提者何？即“元永贞”与“有孚”是也。

但人之相亲比，既以革命目的为要素亦须明于知人。何谓知人？即善于选择对象是也。得其对象则吉，不得其对象则凶。吉凶在客观，亦在其主观认识如何。以比卦为例：则九五之“显比”，以光明正大、大公无私的态度比人，天下之所归附，亦即比之具备“元永贞”之条件者也。所以六二以上应九五，有“比之

自内”之吉。六四以接近九五，有“外比于贤”之吉。皆选择对象适当，得其所比之故。

如“比之匪人”，六三以阴柔之质，不中不正，所亲比皆非正人。其应爻，则“无首”之君也。其承与乘皆邪佞之辈也。是犹魏忠贤当国干儿义子满天下。袁世凯欲复辟帝制，筹安会为之劝进。小人得势，朋比为奸。对象恶劣，此其所以为“匪人”也。

至如上六“比之无首”，则历代横暴之君所得凶恶的结局耳。隋之炀帝，面对全国人民大起义，乃置酒宫中，对臣下说：“好头，谁能砍此”？不久，竟为其下宇文文化及所杀。又法帝路易十四，暴虐无道，尝曰：“朕即国家”。及路易十六继位，骄奢益甚。法国大革命起，1793年，民众乃杀之于断头台上。此二者，皆“比之无首”的先例也。又上六“无首”之凶，意者其指纣乎？史传武王克商，斩纣之首，悬于太白旗上。然则，上六的“无首”已有所指矣。

夫上六、六三，上下相比则凶。六二、六四，外比于九五则吉。对象的选择，关系国家安危，生命存亡如此。欲亲比于人者，岂能不慎所选择哉！

但吾尚有所怀疑者，即九五之吉：“王用三驱，失前禽，邑人不诫”是也。夫九五之比人，开三面之网，如田猎以捕禽兽一样，来者取之，逆者舍之，殊失群治之道。是留反侧之徒，作化外之民也。国何以宁且一乎？然则，九五何以用“三驱”之比耶？余深思其义而恍然悟其故。所谓“舍逆取顺”之意，乃国家取士之道，取才之方，而非战争之事也。“三驱”之说，其招纳同志，志同道合者来，主张相违者去，绝对不能勉强。如世传“姜太公钓鱼，愿者上钩”一般。昔唐太宗大兴科举，某次见天下应考士生入场，喜曰：“天下英雄，入我彀中矣”。入彀之人，听其自至，岂待强迫乎？

小畜卦第九

䷈
乾下巽上

小畜，亨。密云不雨，自我西郊。

“畜”的义为止，为养。《易》例：阳大、阴小。阳主进，阴主退。今乾阳被巽阴所止，不能前进。又卦唯六四爻一阴，上下五阳皆为所畜养，故名“小畜”。再小，亦有少意。巽以阴畜阳，能畜而不能固，能暂而不能久。故“小畜”者，有少有等待之意。

“不雨”，解作未雨。“我”，文王自称。“西郊”，指岐周之地。朱熹说：“文王演易于羑里，视岐周为西方，正小畜之时也。”朱熹此说：是直以乾阳指文王，巽阴指纣。文王为纣所止，救时之志不得行。如大雨之前、密云布满天空、尚未沛降。暗示革命形势，行将到来。而此种形势，当从岐周之西而来也。

小畜上互为离，离为日。下互为兑，兑为雨。巽为风。兑雨遇巽风，风吹云散，又逢日出，故“不雨”。兑为“西”，乾为“郊”，故曰“西郊”也。

《象》曰：小畜：柔得位而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃“亨”。“密云不雨”，尚往也。“自我西郊”，施未行也。

“柔得位”，言六居四。“上下应之”，指五阳均应四。

“刚中而志行”，指九二、九五、以刚居中，其志可行。

《象》曰：风行天上，小畜。君子以懿文德。

“懿”，美好。“文德”，即文章和品德。互卦离，主文明。乾

为德，故曰“文德”。意谓风行于天上，难及草木。今阳被阴所制，犹君子不得志，一时才志难展，只应埋头进修，美其“文德”，以待形势之来到。有“精义入神，以致用”之意。

初九：复自道，何其咎？吉。

“复”即进，阳以进为复，故不言进而言“复”。“自道”，自己平日所走的路，指原来正当的主张。初能如此，就会“无咎”而“吉”了。

《象》曰：“复自道”，其义“吉”也。

初与四为正应，为四所畜（止）。但九性阳刚，不为所制，仍能不变素志，直道而行。这于“义”是“无咎”的。故得“吉”。

九二：牵复吉。

“牵”，谓牵连并进。九二渐近于四，但以刚居乎中，能与初九牵连并进，相与力行正道，故能得“吉”。

《象》曰：“牵复”在中，亦不自失也。

“亦”，承初爻复自道而言。言二秉中德，亦不失其道也。

九三：舆说辐，夫妻反目。

辐，车轮上的辐条，即车轮中连接轴心和轮圈的直木条也。《老子》：“三十辐共一毂。当其无，有车之用。”即此。“说”，古脱字。“说辐”与大畜九二的“说舆”不同。《蒙引》说：“辐，车轮之辘也。舆，车上伏兔也。辐重于舆。说辐者，为阴所系，久住之计也。说舆者，自止不进，暂住之意也。”说得很明白。

九三阳刚，与六四本非正应，只因逼近于四，为所系畜，不能前进，有车脱双轮不进之象。然三本阳刚，久而悟其非正，又欲起来与四抗争，有夫妻反目相忤之象。不言凶，其凶可知。

乾错卦为坤，坤为大舆。再乾为圆、巽为木，为进退，有辐象。坤舆在下，巽辐在上，有脱象。乾为夫，在下；巽得坤的初爻为妻，巽多白眼。本卦二至上五爻，正反皆是巽，白眼与白眼

相对，故曰反目。

《象》曰：夫妻反目，不能正室也。

九三始以系恋而为所畜（止）。后复反目而抗争。身之不正，焉能正其室。

六四：有孚。血去，惕出。无咎。

“血”，马融解作恤，忧也。说较王弼读恤为胜。惕，忧惧。“血去惕出”，言忧患去而戒惕除也。六四以阴畜阳，犹以寡御众，以弱御强，宜有忧惧戒惕之心，但以巽体虚中为一卦之主，且诚信及人，上与二阳合志，得其襄助，所以“无咎”。

小畜，互卦为离，离之错卦为坎。坎为心病，为加忧。但坎伏不见，故言“血去惕出”。

《象》曰：“有孚”“惕出”，上合志也。

“上”，指九五、上九，言与二阳同力畜（止）乾。

九五：有孚挛如，富以其邻。

“挛如”，谓相结之固。尚秉和氏训牵引也，牵也。言阳皆孚四，若牵引连接也。可从。“以”，当役使讲。言九五居领导的尊位，能以诚信厚结人心。同时挟富厚之力，役使其邻也。“邻”，似专指下三阳说。此时三阳已被五所养畜了。巽为利市三倍，故曰“富”。巽错震，震为邻，九五以四之富，役使其邻也。

《象》曰：“有孚挛如”，不独富也。

谓五所以能挛固牵引众阳者，以他不但能以诚信结人，且能与三阳共其富厚，使其助己也。

上九：既雨、既处。尚德载，妇贞厉。月几望。君子征凶。

畜到了上九，畜道已经完成。以前是“密云不雨”，现在已经下雨了。以前三阳牵复并进，现在已被畜止不进了。故曰“既雨，

既处”。“尚德”，即崇德。“载”，充满也。《诗·大雅·生民》：“实覃实訐，厥声载路”。“载路”，即充满于道路。“妇”，指巽。“贞”，正固，“厉”，危。阴过盛，虽正亦危也。“月”，阴的代表。“几”，就是到了，或者说接近了。“望”，每大月的十五，小月的十六。言月光圆满，阴气已盛到极点了。

尚氏以“小畜互卦兑，兑为雨，为月。互离，离为日。日东月西。相望，故云“月几望”。乾为君子，巽为妇。妇厉，君子凶，阴、阳俱危之意。

《象》曰：“既雨，既处”，德积载也。“君子征凶”，有所疑也。

“疑”，顾虑。阴盛如此，君子焉得不疑。

小畜卦论

过己氏曰：畜之义为止，推广之，有阻止，牵制之意。又训为养。易例：阳大、阴小。本卦按六爻说，六四以一阴而畜五阳。按二体说，巽以阴卦畜乾阳，都有小畜之义。结合社会上现象，凡是以下畜上，以柔制刚，以弱胜强，以寡御众，以部属畜君上，都是小畜了。

根据以上所说，小畜有朋党之势，朋党即宗派也。历史上不论邪正上下之争，强弱众寡之争，部属君主之争，都非独力所能成事，必须结连羽党，挛结并进，方能有为。故初与二，牵连并进则吉；四与五、上，挛固有孚，才能“既雨既处”，制得三阳，畜之必有朋党，道理是很明白的。

再者，吾读小畜九三：“舆说辐，夫妻反目”爻辞，深有感于李斯、赵高之事。读上九“既雨既处，尚德载，妇贞厉，月几望。君子征凶”爻辞，深有感于清末戊戌年康谭变法之事。历史铁案，

与哲学规律，深相符合，未尝不掩卷兴叹也。夫九三与六四既非正应，亦非同德，只因环境逼近，遂为四所系畜，牵制，不能前进，至于“脱辐”相迁就。然九三阳体而志刚，久而悟其非正，又欲与之抗争，遂致夫妻反目，招致大凶。史载秦始皇东巡病笃，李斯、赵高随驾，始皇遗诏立太子扶苏，未发而始皇崩。时玺在赵高手中，高胁迫矫诏杀太子扶苏及大将蒙恬，另立胡亥。李斯迫于势，又惑于私利，不能抗争。及赵高专权恣横，斯始悟其非。然大势已去，赵卒腰斩李斯于咸阳市。斯之与高，始而脱辐相从，终则反目相抗，下场可悲甚矣！清之末季，慈禧太后专政，李鸿章荣禄等，均辅翼之，光绪帝高拱在上，形同木偶，一切事皆听命于后。以阴畜阳，至此而极，非“既雨，既处”乎？朝臣知有后而不知有皇帝，非“尚德载，妇贞厉，月几望”乎？当时康梁诸志士，欲辅佐光绪帝变法图强，卒至六君子履难，瀛台被囚。非“君子征凶”乎？盖当时满清的政权悉在旧党手中，革新派毫无实力，不足有为。而袁世凯一告密，戊戌新政，迅遭惨败。而西后“富以其邻”，遂“恤去，惕出”，“厉”而得安矣。事之相符，竟至于此哉！然慈禧之所以能成功者，未始非厚结朋党（皇室旧臣），孚诚相牵固之力也。

履卦第十

䷉ 兑下乾上

履虎尾，不咥人。亨。

履：《尔雅·释言》解作礼。依礼而行，即为履。又履，有所蹶而进也。“履虎尾，不咥人，亨”。就是说：跟在虎尾的后面走路，但不受咥，前途是亨通的。有俗语所说：“虽居虎口，安如泰山”之意。

乾为虎，四居乾后，为“虎尾”。兑的错卦艮，艮亦为虎。艮伏不出，故“不咥人”。乾人，兑口。人在外，亦不受咥之象。《象》曰：“履”，柔履刚也。说而应乎乾，是以“履虎尾，不咥人。亨。”刚中正，履帝位而不疚，光明也。

乾为君，故曰“帝位”。互卦为离，象“光明”。坎为心病，伏坎不见。故曰“不疚”。《彖辞》以乾为虎，《彖传》以乾为帝，是孔子之《易》与文王《易》不尽相同处。

《象》曰：上天下泽，履。君子以辨上下，定民志。

这是按卦象立意。说履卦上边是天，下边是泽，天渊相差，高下判然。君子效法履卦制礼，故确立等级制度，使天下民志确定，各安职业，各守本分，永不犯上作乱。从这一点看出孔子当时政治思想的局限性。

初九：素履往，无咎。

“素”，白绢，意为不加粉饰。又训平素，往常，旧日。“履”，即步履与行动。“素履往”，言按照往常的步骤行事，即一旦得了高位，亦不变其初心。即所谓“达不离道者”。这样行事是决不会有错误的。

履上互巽，象白。下卦兑，为常。故曰“素履”。
《象》曰：“素履”之“往”，独行愿也。

尚秉和氏根据其师吴挚甫《易说》“阳遇阴则通，遇阳则阻”的主张，谓“易之道如电然；同性则相违，异性则相感”。故解“独行愿”谓初九遇九四，是得敌无应，故曰“独行”。其说可采。
九二：履道坦坦，幽人贞吉。

九二上与九五夬履之主为应，九五凡事专决，刚愎自用，不采纳别人意见。九二虽为辅佐，然志不得行，因此只有幽独不出，心地平坦，坚守正道，方能获吉也。

兑错艮，为道路。互卦离，错坎为隐伏，故曰“幽人”。
《象》曰：“幽人贞吉”，中不自乱也。

因二得中、守正、故“不自乱”。
六三：眇能视，跛能履。履虎尾，咥人凶。武人为于大君。

六三以阴而居阳位，以柔而居刚位。既不中，又不正。如目“眇”而强为“视”；足“跛”而强为行。野心大，才干小，决难成事。所以“履虎尾”而遭“咥人”之“凶”。又象刚武粗暴的人，担当国家的重任，失败是无疑义的。

《说文》：“眇，目小也”。兑为小，互卦离，离为目，故曰“眇能视”。上互巽，为股。错震为足。兑为毁折。足股折，故曰“跛能履”。乾为虎，上九虎头，九四虎尾。六三在乾之后，又与虎头为应，虎头回噬、故受咥而凶。震为武人，乾为君。三承乾，象“武人”担当“大君”的重任也。

《象》曰：“眇能视”，不足以有明也。“跛能履”，不足以与行也。“咥人”之“凶”，位不当也。“武人为于大君”，志刚也。

“位不当”，指六居三，且承乎乾。“志刚”，谓才弱而志刚，以“武人”而任“大君”之政，恐有覆餗之虞也。

九四：履虎尾，愬愬终吉。

“愬愬”，戒惧的样子。履卦以九五一爻为虎，九四正是虎尾。又以他接近九五，地位不中不正，濒于危境，故曰“履虎尾”。但九四以刚居柔，能“愬愬”然戒惧，慎事夬履之主，终能不遭伤害，所以获“吉”。

乾为惕，巽错震，为动。离错坎为加忧。故象“愬愬”。

《象》曰：“愬愬终吉”，志行也。

履虎尾而戒惧可免危难。但“愬愬”本为行志，非图尸位素餐。今既获“吉”，志必可行也。

九五：夬履，贞厉。

“夬”，决断，引申为独断专行。九五以阳刚之资，居中正之地，履国家领导之位，性情决断，凡事必行，左右臣民，无不奉承颜色，和悦以应之，故曰“夬履”。然刚愎足以僨事，骄满足以败功，“夬履”自用，虽正亦危。秦始皇，清雍正帝，英查理一世，与此卦有相仿佛处。

五为履卦之主，但互卦为巽，主顺。下卦兑主悦，臣下唯阿奉承，易养成独夫之性。以此定民志，辨上下，此民志之所以不定也。

《象》曰：“夬履贞厉”，位正当也。

“正当”指居最高领导之位。“予无乐乎为君，惟其言而莫予违也。”因有所恃，所以才刚决自用。言“厉”而不言凶，说明个

人主义的极权者，结果无一不如此也。

上九：视履考祥，其旋元吉。

“祥”字兼休咎言，指祸福的朕兆。“旋”指周旋。言履的圆满无亏。上九所处乃履（礼）之终，凡人对于所行之事，到做完时，加以省察，看所做的是否得当。如果一切都合乎礼，且能圆满无亏便是大吉。但这里亦包括反面，如果不然，那就不是大吉了。

乾为圆，有旋象。互离为目，有视象。兑错艮，艮为成始成终之卦，故曰“考祥”。

《象》曰：元吉在上，大有庆也。

“在上”，就是说在上九这一爻。履卦五阳爻，只有上九一爻有应，阴阳相与，并得其辅助，故有“元吉”之“庆”。且履之义为礼，礼贵有终。上九礼之终，既已圆满无亏，故“大有庆”。

履 卦 论

过己氏曰：吾读履而知作《易》者用心之各有所主也。何以见之？于履之《彖辞》和《象辞》见之。《彖辞》旧说为周文王姬昌所作。（按：王充、马融、陆绩、孔颖达、朱熹皆主此说）大《象辞》为孔子所作。履《彖》专按卦德，乾刚兑悦立言。大《象辞》则按卦象天上泽下立言。同样的天泽履卦，却做出不同的理论者，无他，皆为政治利益服务而着笔也。今姑分别论之。

《履彖》曰：“履虎尾，不咥人。亨。”商纣之时，西周国势日强，纣王忌之，乃囚姬昌于羑里七年。昌在囹圄中演伏羲氏易而系以《彖辞》，外假卜筮之形，内隐策略之谋。《履彖》即文王根据当时境遇，把休咎告诉西周臣民之语。夫猛兽之最凶恶者，莫过于虎，今“履虎尾”而独不受到伤害，果何术乎？此俗语所说

“凶拳不打笑面”也。因乾刚而暴，兑柔而悦。以和悦处强暴，有可享之道。昔汉王刘邦入关，项羽欲杀之，用范增增设宴于鸿门。刘邦同张良、樊哙往会之，执礼甚恭，羽不忍杀，卒脱险而出。晋时有暴夫欲殴刘伶，伶笑谓曰：“鸡肋何足以当尊拳”？暴夫闻之，嗒然释拳。越王勾践之栖于会稽，兵败国亡，身必死矣。然用范蠡计，屈身事夫差，自比于臣妾，后竟能报吴。夫以项羽之暴，夫差之强，暴夫之怒，一挟战胜之威，一逞横逆之气，三人卒能折之，使不杀不殴者，非勾践二刘之柔悦谦下，恐惧、戒慎，孰能免之哉？文王被囚七年，纣之必欲杀之，任人而知之。然其后卒能脱险，成灭纣之业者，其术必有过于三人者矣。相传纣贪酒好色，骄奢无度，穷兵好武，姬昌顺其心而骄其志，易成大功、岂但“不啞人”而已哉！虽然，悦而应乎乾，和悦以处大难，实今世所谓革命的乐观主义也。但吾细阅履卦六爻，除九五一爻为虎，更以六三一爻“履虎尾”以外，其他四爻无一不以戒惧敬畏获吉者。九四，近虎之相也，而“愬愬终吉”。初九远于虎而“素履”“行愿”。九二应虎之辅也，而幽独守正，坦道而行，常怀戒惧之心。上九“元吉”，似无戒惧之意，然“视履（礼）考祥”，期于周旋无亏，当其行事之始，戒惧极矣。故《履彖》虽以柔悦立言，而《爻辞》实以戒惧为心。盖临险难之境，遇强暴之人，处危难之事，必内戒惧而外乐观。不戒惧不足以处困，不乐观不足以履险，戒惧与乐观相结合，方能具有革命的乐观精神。上九曰：“视履考祥，其旋。元吉”。所谓“其旋”，乐观与戒惧，交相为用，则矛盾统一律之妙用也。

难者曰：文王古之圣人，《易》又为卜筮而作，子以“履虎尾，不啞人”，为宽解岐周臣民之语，岂不等于世俗恒言，无甚奥妙，奚足以称圣人哉！噫！此真愚夫之见也。予以为读古人书，应把它当就今书来读。论古人事应把它当作现代事来论。看古代圣贤也应把它当作现代的有血有肉的活人来看。好像看美人的应当洗

去脂粉，去其艳装，只看其本质一样。这样才能不被古人所愚，不被数千年以讹传讹的无稽吹捧的神话现象所迷惑。古人说的话，行的事，都是和今人一样，是有目的、有意义、有作用的。换句话说，就是为一定的政治目的服务的。周文王是殷朝末年的一个诸侯，一个国族的领袖，也是一个有雄才大略的政治家。他与商王纣争天下，至受囹圄之苦，与死亡作斗争，困难忧伤。当时道路传闻，必多谣诼，臣民忧惧，可想而知。他恐怕岐周人心动摇、影响国事，乃在极端不自由中，借研究卜筮为名，把古代庖牺氏所画的卦，发展精研，系以《彖辞》，明阐卜筮之义，暗寓策略之言。把书寄回岐周，使遵为指导方针。不久被释返国，励精图治。迨武王继位，遂成灭商之功。后世不察，曲加解释，吹捧文王为“在帝左右”的圣人，以为圣人之言，非凡常人所得而知。如韩愈所说：“曾经圣人手，议论安敢到。”《周易》的真面目，遂失掉矣。吾今读《易》欲剥虎皮而见真马，一恢复文王写《易》的本来面目，使今人明白《易》系为当时政治服务之书，并无什么神圣不测。且举文王《易》《彖》而研究，如“师贞，丈人吉。无咎”。就是周文王告诉其子武王发以吕尚为帅，出兵伐纣的隐言，为日后飞熊入梦，渭滨访贤的预示。或谓当时文王幽囚，吕尚穷困，不可能相知。不知当时中国，地域不若今日的广大，纣建都于黄河流域，文王立国于泾渭之滨，吕尚年届耄耋，不为时用，曾周游于商周之间，孟轲把吕尚、伯夷二人，称为“天下之大老”。文王得尚之时，还说：“吾太公望子久矣。”因名之曰“太公望”。太公为文王的祖父已经仰慕他，足见尚在当时的声望，已驰名全国，只纣王不能用耳。商朝不用吕尚，尚才弃商归周。俗传吕尚垂钓渭滨，以直钩钓鱼，岂真钓鱼哉？盖以国为钓也。文王被囚时，自思欲奏克商之功，非用吕尚不可。故预示其子曰，正义的战争，必以老诚持重的军事家为帅，才能吉而无咎。明白此意，则《履彖》所说，更恍然可解。而于坤卦“西南得朋，东北丧朋”。比卦，

“不宁方来，后夫凶”。小畜“密云不雨，自我西郊”。既济“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”。小过：“公弋取彼在穴”等等辞义，不俟推敲而自明矣。噫！圣人亦常人也。岂真天才独异于人哉？古人犹今人也，岂榛莽初化之世，真愈于科学发达，五洲竞进的今日哉？《易》为奴隶社会时期小国寡民的国君周文王所作，而曲儒辈动辄推为河洛之灵，天人之会，加以种种神话曲解，使其真意失去。自欺欺人，更欺后世。欺人之罪尚小，而后儒的“厚古薄今”，法先王、薄后王。倡复古，薄进化的流弊，悉由此而生。中华文化受曲士的毒害，岂浅鲜哉！

今再谈履《象》：

履象曰：“上天下泽，履。君子以辨上下，定民志”。武王克商之后，天下大定。周公旦辅武王制礼作乐，确立分封制度。孔子尝以周公的事功自任，欲使分封制社会秩序，永世长存，遂采取诡辩说法，认为履者，礼也。履为天泽合成，天永远上浮，泽永远下注，天高泽低，位置永恒不变。那末，根据履象制礼，也应定等级，分贵贱，别上下。使贵者常贵，富者常富，贱者常贱，贫者常贫，帝王者常帝王，公侯者常公侯，工农者常工农，商贾者常商贾，奴隶者常奴隶。万世相传，永远不变。欲教育人民，都要根据天渊不变之理，死心塌地遵守分封制社会的规章制度，听世袭贵族的话，甘受他们的压迫剥削，看作这是当然的本分，也就是道。这就是《象辞》所说“辨上下，定民志”的真意所在。后来孔子又说“君子思不出其位”。《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。到汉时董仲舒出，复推衍为“天不变，道亦不变”的形而上学的唯心主义史观。后来，宋儒程颐又说：“夫上下之分明，然后民志有定，民志定，然后可以言志。民志不定，天下不可得而治也。古之时公卿大夫而下，位各称其德，终身居之，得其分也。……农工商贾，勤其事，而所享有限，故皆有定志，而天下之心可一”。此种思想，桎梏中国之民心，几三千年之

久。秦时陈胜首举农民起义大旗，语人曰：“王侯将相，宁有种乎？”实即对“辨上下，定民志”的第一次有力的回击。明末进步思想家黄宗羲作《原君》始揭出君民之间的相应关系。法国卢梭作《民约论》，乃敲响封建社会的丧钟。

周易经世学新论卷二

泰卦第十一

䷊

乾下坤上

泰：小往大来。吉。亨。

“泰”解作通。《易》例：阳大，阴小；爻在外为“往”，在内曰“来”。泰卦乾来居内则阳气上腾；坤往居外，则阴气下施。阴阳相交，气运开泰；故曰：“小往大来。”又泰有卦变说。朱熹说：泰是自归妹来，因归妹的六三往居四，九四来居三。所以说：“小往大来。”本书不用卦变说，已在讼卦《彖传》“刚来得中”条下加以解释，故此处不采用朱说。以下仿此，不再注明。

“吉亨”者，“亨”，通也。泰卦天地之气，相交而通，阴阳和谐，故“吉”而“亨”。

《彖》曰：“泰，小往大来，吉，亨。”则是天地交而万物通也。上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

本卦地在上，天在下；阴在上，阳在下。看去有些颠倒，实际来说这是二气相交的具体表现。阴阳交，万物方能生长。所谓“云行雨施，品物流形”是也。“上下交”，亦即中央与地方，领导与民众交，这样心才可通，志才可同。“内阳而外阴”三句，是致泰的原因。乾为君子，坤为小人。又泰为夏历正月之卦，阳长阴消，故曰：“君子道长。”“则”，当即字讲。

《象》曰：天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

“财”，同裁，即裁制之意。如裁布使成衣服是。“后”，指国家的最高统治者。“裁成”，即裁制而成之。如险阻宜通其关塞，江河宜浚其堤防，丘陵宜茂其林木，人性宜明其公私皆是。“宜”，即事之当然。如春夏宜勤其耕耘，秋冬宜善其收藏。高黍而下稻，服牛而乘马皆是。

互震为左，互兑为右，坤为民。“左右民”，孔《疏》释为“助养其民”。即领导教育，帮助提高之意。

初九：拔茅茹，以其汇。征吉。

“茹”，茅之根。“汇”，同类，即别茅之根。拔茅而连同他茅之根以俱拔，犹如初九一阳进，势必连三阳以俱进也。史称：“王阳在位，贡禹弹冠”即其适例。

尚秉和据《易林》坤为茅茹。初应四，故有此象。

《象》曰：“拔茅”“征吉”，志在外也。

“志在外”，即志在天下，非在一身。坤为志，初应四，故曰“志在外”。

九二：包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。

“包荒”，谓有包容荒秽之量。“冯河”，谓有冒险犯难之勇。“不遐遗，朋亡”谓在用人方面，既不遗弃远人，亦不昵于朋比。九二刚而能柔，地位居中，上与六五正应，实为泰卦之主，因具备完美之德，合于“中行”之道。

王弼以坤为乱，象荒。尚秉和以坤为大川，为河。又主张阳近阴为“朋”，二与五应，故称“朋”。

《象》曰：“包荒”，“得尚于中行”，以光大也。

因尚于中行之道，故明足以照物而光，量足以容人而大，故曰“光大”。

九三：无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。

“陂”，倾也。“复”，返也。“食”应为实，《易》同音字多通用：如“财成”即裁成。“噬嗑”即市合。履通礼即是。“于食有福”，言九三能“艰贞”“勿恤”，于事实上会获得福祉也。泰卦九三以后，三爻皆阴，将转于否。如大地上无有长平坦而不陂者。人事上无常前进而不复者。处九三的地位，治乱之交，天地之际，当思患预防，“艰贞”以处。勿忧必然之信，“勿恤”相期之“孚”，如诸葛亮之复汉伐魏，如郭、李之再造唐室。鞠躬尽瘁，不惜劳苦，事实上终获福祉也。

阳至三，天地分，故曰“平”。三居卦终，终则必返，故曰“复”。坤为忧“恤”，乾为“福”。

《象》曰：“无往不复”，天地际也。

“际”，应释为极。宋衷云：“三位在乾极，应在坤极。”三之应为上六，为天地之极。极则返始，释平陂往复之义。

六四：翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

“翩翩”，鸟偕飞貌。象三阴爻相偕并来，如飞鸟的翩然下集。乾实、坤虚，故曰“不富”。互卦震，为邻，为飞、为鹄（从尚氏说）。故言“翩翩”。“不富以其邻”。意为不用经济力量，能使三阴戮力同心。“不戒以孚”，意为不用戒令，能使同类团结相助也。《象》曰：“翩翩不富”，皆失实也。“不戒以孚”，中心愿也。

“失实”，即失阳。坤为心志，“愿”，言自愿相结合。

六五：帝乙归妹，以祉。元吉。

“帝乙”，商帝名。女以嫁为归，“归妹”，言下嫁其妹也。“祉”，解作福。六五，柔而得中，居于尊位，为致泰之君。且下应九二阳刚之辅，虚心以听，如帝乙以妹下嫁于人，有不恃贵以骄其夫家之象。

乾为君，震为帝，故象“帝乙”。震为归，互兑为少女，故言“妹”。

《象》曰：“以祉元吉”，中以行愿也。

“中以行愿”，言五有中德，虚心下交九二之贤，如愿以妹下嫁于人也。

上六：城复于隍，勿用师，自邑告命，贞吝。

“隍”，城外的池，俗称护城壕。上六居泰之终，泰极复否，有城土复入于城壕之象。“勿用师”，言不可力争。“自邑告命”，言退居私邑，申告戒令，努力自守。但兴废在人，为之已晚，虽正亦堪羞吝也。此爻略似元顺帝失败后，退入蒙古之事。

兑为池，错艮为城。又三至五为覆艮，“城复于隍”之象也。坤为邑、为师，故曰“勿用师，自邑告命”也。

《象》曰：“城复于隍”，其命乱也。

坤为乱。“命乱”，言始则政令不修，措置失当，所以由泰而转否，皆乱命所致也。

泰 卦 论

过己氏曰：余观泰卦的组成，地在上而天在下，按通常的眼光视之，天地颠倒，上下易位，何能为泰？否卦天上地下，以通常眼光视之，又觉得天高地卑，秩序正常，何能为否？但作《易》之意，以为泰者通也，通则必交。今天在下，说明天气自然上升。地在上，象征地气自然下降。一降一腾，则阴阳交而万物

相通。否卦正与泰卦相反，天上地下，阳升阴降，永不相交；不交，则万物失去生机矣。不否何待乎？

又天上地下，天尊地卑，在古代相当君主与臣民的关系。在现代相当中央领导与地方人民的关系。古代人君如高高在上，无视民隐，人民被压在下，下情不能上达，必导致上下离心。如《泰誓》所说：“有臣亿万，惟亿万心。”现代为国家领导者，如严重脱离群众，不理民瘼，不重视群众生活，政治有集中而无民主，人民不关心国家大事；有力不出，有话不说，既无统一意志，心情更不舒畅。这样必难于革命事业，这叫做“上下不交”。上下不交则志不同，心不一，国事不定，天下必难大治。泰卦地上而天下，隐寓国以民为本，以人民为主之意。因此说：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”试看古今中外一切革命事业，都建筑在“上下交而其志同”方面。孙中山之领导资产阶级民主革命，曰：“深知欲达到此目的，必须唤起民众。”盖一切事业不达到上下交心，上下志同，未有能成大功者。由此可知泰卦上下相交的宗旨，系由千百年实践中得来，非唯心主义者所能想象于万一也。

九三：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。”程颐说：“物理极而必反，以近明之，如适东，东极矣，动则西也。如升高，极高矣，动则下矣。既极则动，而必反也。”程颐所谈物极必反之理，还停留在表面认识。不知泰卦“平陂往复”之论，内中含有一种较深哲理，是《易》对大自然的朴素的辩证认识。乃主观能动性人定胜天思想的发挥也。夫平与陂，往与复，对立统一之物也。平极必陂，往极必复，又矛盾转化之事也。作《易》者生于中国西周时代，能看出辩证的矛盾规律，已属难得。况“无平不陂，无往不复”。又有平即陂，往即复之义焉。此理对地理学说更有先见。今夫茫茫宇宙，至浩瀚，至无垠也。今以肉眼观世界，平即平，陂即陂，二者迥乎不同。平何能为陂，陂何能为平乎？又往者进也，复者退也。往即往，复即复，迥乎相

反。往何能为复，复又何能为往乎？但吾又知地者球体也。歌白尼如不欺人，吾侪如有缘登上其他星球，下视吾侪今日所居的地球，则环球八万里，不过一椭圆体耳。平亦陂也，陂亦平也。无平不陂，无陂不平，谁能分别之乎？又子不闻哥伦布的发现新大陆乎？彼为证实地圆学说，拟从大西洋寻找印度，遂发现美洲西印度群岛。使哥伦布判断无误，仍渡海西驶，则印度必达。再西驶，则地中海可达，西班牙可复。其始也，为复而往；其终也为往而复。谁云非“无往不复”乎？此事也，欧洲 15 世纪见之（1492 年）；此理也，我国三千年前发之。此种创论，有得之实践者矣。

又《易》于泰九三有平陂往复之说，于上六有“城复于隍”之论，似对自然发展，有循环论的解释矣。细阅则又不然。吾于泰九三“艰贞无咎，勿恤其孚，于食（实）有福”之言可以见之。夫吾人诚知平之必陂也，何贵乎平？诚知往之必复也，何事乎往？是信其必然，忧其相期之孚也（意为宿命观念）。作《易》者则不然。而曰：“艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。”盖艰苦守正，战胜必然之信，能转否为泰，转祸为福。乃千古英雄，如唐之郭、李；宋之王荆公，文天祥；清之林则徐等，能艰贞谋国，誓挽回泰运，成为推进人类前进的发动机。这从消极来说，乃知其不可而为之。从积极方面来说，则发挥主观能动性，“人定胜天”的精神也。诸葛武侯语后主云：“臣不伐贼，王业必亡；伐贼，王业亦亡。与坐而待亡，孰与伐之？”此荦荦者是否有宿命论之嫌，吾以为不然。这种伟大的“人定胜天”观念，方能打破否局，开辟千古之泰。让消极落后者在“城复于隍”的命运中叹息吧！但历史却是前进的。

泰六四“翩翩不富以其邻，不戒以孚”者，四处泰运阴阳相交之际，上面三阴如飞鸟一样翩翩然而来。它们为了共同的利益和目的，乃拉拢党羽，结党营私，到处插手，盗窃权柄。它们为了自己的胜利，为了以邪害正，不惜结成死帮，残害正人君子。有时不假金钱之力，亦能团结坚固；不须教令申诫，亦能出卖死力。

所谓“不富以其邻，不戒以孚”者，此也。东汉末年，宦官专权，大兴党锢之祸。南宋秦桧当国，冤杀忠臣岳飞。明季严嵩、魏阉的结党祸国；清末那拉氏的诛戮维新志士。凡此等等，均造成国家一时的否运；使国家民族所遭的灾难，不可胜计。类似以上情形，为国者必当防患于未然，见几于事先，艰贞努力，勿恤其孚。必要时用冯河之勇，果断以赴之。若俟其翩翩偕飞，羽翼成长，则将有“十鸟蔽日”的危险矣！

否卦第十二

䷋ 坤下乾上

否之匪人。不利君子贞。大往小来。

“否”即闭塞不通。“匪人”谓非人；犹言奸邪不正之人也。大凡历代政治上和人事上的否难，悉由人事造成，所以“不利君子”之“贞”。朱熹云：或疑“之匪人”三字，衍文，由比六三而误。非是。“大往小来”，谓阳往居上，阴来居下。

《象》曰：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”则是天地不交，而万物不通也。上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子；小人道长，君子道消也。

“无邦”，谓天下大乱，国将不国。又否为夏历七月之卦，阴长阳消，阴为小人，阳为君子。故曰：“小人道长，君子道消。”《象》曰：天地不交，否。君子以俭德避难，不可荣以禄。

乾为德、为禄。互巽为伏，互艮为止，故言“避难”。否难之时，当节俭自守，不可以富贵夸耀于人。如齐晏婴一狐裘三十年；居宅“湫隘嚣尘，而亦安之”是。但此种风格，与世人所说的“明哲保身”思想却大不相同。

初六：拔茅茹以其汇，贞，吉亨。

三阴连类上进，有拔茅连茹之象。但所应九四，接近阳刚得

中之主，志在休否，出处尚合于正，故吉而且亨。所不同于泰之初九者，彼为“往吉”，此则“贞吉”，着重点在于正不正也。

《象》曰：拔茅贞吉，志在君也。

乾为君，坤为志。“志在君”，谓初志在连三阴以应乾，故曰正也。

六二：包承。小人吉。大人否亨。

“包”，唐《石经》及《释文》作苞。“包”、苞古通用。朱熹谓“小人而能包容承顺乎君子。”义颇牵强。因二位在下，言承顺乎乾则可，言包容则不可也。尚秉和以苞为丛，谓苞有多意，众意。坤为众。“苞承”者，言下三爻皆承阳而有应也。说极有理。故“苞承”与初象“拔茅”同意，谓二能联众阴以承顺乎君子。故曰：“小人吉”也。不过本质不同，其心终异，君子只好安其正，不可为阴邪所用。这样身虽否而道能亨。我们读历史于政治上治乱相伏之际，最能悟出此种道理。

《象》曰：大人否亨。不乱群也。

言不能以小人一时的奉承，即与同流合污，自乱其正人君子之“群”。坤为众，故言“群”。

六三：包羞。

朱熹注谓：“小人志于伤善而未能，故为包羞。”盖从荀爽释羞为耻，故云。尚秉和谓：“羞”，《说文》进献也。《左传·隐三年》“涧溪沼沚之毛，可羞于王公。”《杜注》：“羞，进也。”《国语·楚语下》“每朝设脯一束，以羞子文”。注亦作进。“苞羞”者，众进也。否本阴长之卦，故群进而消阳。此解可谓探骊得珠。

互卦巽，为躁，为进退。艮，为径路。坤为众。故言“苞羞”。

《象》曰：“包羞”，位不当也。

因位不当，故思偕群以共进。

九四：有命，无咎。畴离祉。

“有命”，旧谓有天命。实即有转机，俗所谓有造化也。因九四居上下之交，阴阳之际；且值否过泰来之时，故“有命”而且“无咎”也。

“畴”，同俦。“离”，同罹，谓同类三阳，将共同获得福祉也。

互卦巽，故言“命”。坤为众，故言“畴”。乾为福，“祉”，福也。

《象》曰：“有命，无咎”，志行也。

四居群阴之上，为万民所顺承，故“志行也”。

九五：休否，大人吉。其亡、其亡？系于苞桑。

“休否”，谓休止其否，转否为泰。艮止，故言“休否”。九五，阳刚中正；居于尊位，为群阴所仰。得其人，得其地，复得其时，故能著“休否”转泰之功。汉光武克莽，谢安淝水之捷，即其例也。“其亡、其亡”：意为吾其将亡乎？吾其将亡乎？戒惧的问词。“苞桑”：丛生之桑。互卦巽为桑。坤为众多，故言系于苞桑。以桑之为物，其根深固，丛生之根，其韧固尤甚。周时物质简陋，尚以桑根制绳而系物，故云。尚秉和氏谓：“桑而丛生，其柔可知。系于柔木，其危可知。‘其亡其亡、系于苞桑’者，言时时虑亡，如系于‘苞桑’之不足恃也”。亦通。特并存之。

《象》曰：“大人”之“吉”，位正当也。

五居君主之位，足以有为，故曰“正当”。

上九：倾否。先否，后喜。

“倾”，覆也。倒泻的样子。上九，居否极，有复泰之机；阳刚，有拨乱之才。故能“倾”尽时代之“否”，“先否”而“后喜”。从大处言之，如孙中山先生的推翻满清，振兴中华。从小处言，则郭、李的再造唐室，均与此象相合。

初坤为闭，故云“先否”。上互巽卦，覆则为兑，兑为悦。上

穷上反下，则成震卦，震为乐，为后，故曰“后喜”。

《象》曰：否终则“倾”，何可长也。

否闭之极，革命必然产生。拨乱反诸正，乃进化之常规，“否”岂能长哉？

否 卦 论

过己氏曰：否《彖》曰：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”朱熹注：“匪人，谓非人道也……。或疑‘之匪人’三字，衍文。由比六三而误也。”噫！朱熹此注，不通甚矣。夫人道者，乃人类社会共同所见所由之道，然天时有寒暑，人事有兴衰，否泰乃人事之常，何谓非人道乎？至于疑“之匪人”三字为衍文，由比六三而误。尤属牵强。比六三与否卦非相连之卦，怎能否否象相误？且否传既误，彖传为何复引用之？彖传既引用之，其非误可知。由此而推之，否“之匪人”三字，非但不误，实乃否卦的精义也。

或问：否卦“之匪人”三字，何以为否卦的精义乎？曰：所谓“匪人”大概指奸邪不正之人。“否之匪人”，则谓否之时代，所以遭受否难，其原因在为政不得其人，由奸邪不正之人所造成也。奸邪不正之人当权，必不利于君子之正道，大往小来，自属意中事耳。如无匪人祸国，何能不利于君子之正道乎？故“不利君子贞”，实承接“之匪人”三字下得来也。试观历史上否难的形成，与革命产生的主要原因，系由时代生产力和生产关系矛盾所引起。但若看其表现形式，则无一不是由奸邪不正之人执政所造成者。秦始皇崩后，陈胜、吴广所领导的中国第一次农民大起义，实由赵高专权祸国所引起。东汉末酷烈的党锢之祸，则由桓灵二帝极端信任宦官十常侍所引起。西晋时五族之乱，则由何晏、王衍等清谈误国所引起。隋炀帝时的各路农民大起义，则由杨广集团对广

大农民的残酷压迫所引起。唐末安史之乱，全国人民惨遭涂炭，则是唐玄宗朝政荒淫的结果。北宋徽钦二帝时的亡国之祸，则王荆公新政失败后，旧党变乱朝政应得的结果。而元朝灭南宋，中原人民惨遭流离之苦者，则秦桧、贾似道辈惧敌卖国，贪污荒淫，倒行逆施的政策所造成也。明、清两代，史实更多。以上种种，虽实质上由于各代政治上的腐败而造成，实以“匪人”祸国的形式出之。由此得出结论，历代政治上的一切否难，均由奸邪不正的“匪人”所造成；此即“否之匪人”四字的显明注脚也。唐刘禹锡有诗云：“兴废由人事，山川空地形。”亦可说明人事对时代否泰所表现的作用，可借作此一句的旁证。而朱子不察，竟疑为“衍文”，荒谬孰甚焉！

抑吾又思“乾坤易之蕴”，否泰岂易之用乎？夫泰难常泰，泰极每转于否。否不恒否，否极复转于泰。此中深含“穷则变，变则通”的哲学精义。亦符合辩证法中的矛盾转化定律。盖穷即否，通即泰，变即革命或改革。否则革命或改革，改革则泰；泰即通矣。否九五曰：“休否，”上九曰：“倾否。”象曰：“否终则倾，何可长也。”“休”与“倾”二字，均有变革、倾覆之义。所以《系辞》上说：“汤武革命，应乎天而顺乎人。”吾于此得出公式曰：“否则倾，倾则泰”。与“穷则变，变则通”二语，同义而异词，皆主张变革之言也。

且作《易》者在否泰中对“危平”，“易倾”，预见先物的知几精神，发挥得亦淋漓尽致。作《易》者认为泰不可恃，盛不可狃。故泰上六在泰运正极之时，而有“城复于隍”之变。否六三在阴气已盛之际，而怀“包羞”众进之忧。无他，恃于泰而狃于盛也。此所谓易（平易、粗心）者使倾也。泰九三“平陂，往复；艰贞勿恤”之语。否九五“其亡，其亡；系于苞桑”之言，不恃于泰而狃于盛，而时时存警惕之心，即所谓“危者使平”（即安定）也。

泰卦见六四：一阴之来，即曰：“翩翩。不富以其邻，不戒以

乎。”否卦见九四一阳之至，即曰：“有命，无咎。畴离祉。”否泰两卦初爻，均曰：“拔茅茹以其汇。”说明阴阳之际，其来也微，其进也速。声应气求，其交也固。

或问曰：子言泰难常泰，泰极则转于否。否不恒否，否极必转于泰。这将使人联想否泰之来，几如日月的循环，人世上将无常泰之时，而否亦不可终免矣，对社会发展，岂不陷于“循环论”的深渊乎？曰：子知其一、不知其二。知否泰之躯壳，而不知其实质与精神也。盖乱与治，固否泰。然塞与通，亦否泰。人类将来进入大同之世，社会上有通塞而无治乱，否泰即寓于通塞之中。举例言之。昔汉高帝灭秦覆楚，统一中国。以马上得天下，以为已得一时之通。但只知武力可恃，不知文治之当用，致有“乃公以马上得天下，安用诗书”的狂语。若非陆贾进言“陛下马上得之，岂能马上治之”。及时采用“休养生息”之政。不然汉之为汉，将与秦之为秦无异矣。然则转汉初之否者，非陆贾之一言乎？

再就社会发展而论。中国在16世纪明代中叶以后资本主义已经萌芽。17世纪初期，西欧值英国大革命时期，当时大思想家黄宗羲氏与进步学者唐甄等，也不谋而合地提出反对封建君权的进步主张和民主理论。但不幸适于此时后金的奴隶政权入主中国，使中国封建政权又延续了将三百年之久，因而泰机复转于否，通机复归于塞。鸦片战争后留给中国的半殖民地惨局，忍复思之乎？此当否而不倾，当穷而不变，其祸自不待言也。历史上的悲剧，吾们不足哀也！由此知，否与泰，非循环也。泰中有否，否中亦有泰。当其穷则思变，变则复通而泰矣。此孔子所以赞革命为“顺天应人”之大业；孙中山谓改革须“适应世界的潮流，合乎人群的需要”者，此否泰倚伏的显例也。

是以否泰无常，盛衰相伏。正反相伺，贤奸迭乘，古今皆然。社会的发展在经济，其变化在人事。客观规律与主观能动性，交

相为用。为国者，要当时时运用辩证唯物主义与历史唯物主义的科学方法，随时提高警惕，去掉麻痹；“艰贞”、“勿恤”，善于用变，则泰常保而否可倾。人类进化事业，万世常新矣。

同人卦第十三

䷌
离下乾上

同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

“同人”，谓求同于人。引申为求同志亦通。以天火为同人者，因天上浮而火炎上，其性同。六二上应九五，文明而健，其德同。又五阳求同于一阴，其志亦同，故称“同人”。“野”，广大旷远之地，犹天下也。求同志于普天之下，非廓然大公者不能。大公自然会“亨”，自然能“涉大川”，了大难。“利君子贞”，谓我求同于人，与人来同于我者，必其皆合于君子的正道也。

伏坤，故称“野”。伏坎故称“川”。乾为君子，故“利君子贞”。《易林》、《九家》，荀爽皆以乾为河、为泽，故乾亦称“川”。《象》曰：“同人”，柔得位得中而应乎乾，曰“同人”。（同人曰）“同人于野，亨，利涉大川”，乾行也。文明以健，中正而应，“君子正”也。唯君子为能通天下之志。

“柔得位得中”，谓六二。错坤，坤为天下。“通天下之志”，必须大公持正。公而正，方能大同。“同人于野”，就是胸怀天下，无远弗届。视四海为一家，视万众如一人。不昵朋党，不私门户。此种风格，自会“通天下之志”。

《象》曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

天下有日，有火，足以照物。君子取日与火之明，而分族类、

辨万物。盖明辨物族，求小异即所以存大同也。在学问上亦属于格物致知之事。

初九：同人于门，无咎。

“门”较野为近。“于门”，非真谓立在门外求同志，言内不牵挂于亲戚朋比之人，亦不昵于父母兄弟妻子的私情，这样去同人，自然会“无咎”。朱汉上强令初变为艮，艮为门。毛奇龄、焦循皆宗之。非是。盖初九近二，初出门、即遇二，故曰“同人于门”。其理通。互卦巽，巽为木，为进退。离又中虚，象门，其象亦合也。

《象》曰：出门同人，又谁咎也。

六二：同人于宗，吝。

乾为主为宗，二上应五，故曰：“同人于宗”。“宗”，意为宗族，宗派，即亲党也。按同人的意义上说其范围宜广大，不宜狭隘；宜公正，不宜偏私。今六二一爻，本为五阳所与，而独自上应于五，有结党营私之嫌，非大同之正，故招致羞吝。

《象》曰：“同人于宗”，吝道也。

“于宗”和于野相反。有私无公，怎能不“吝”。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

九三，刚而不中，欲与六二相同。但既非正应，又惧九五来攻，乃伏兵甲于草莽之中。站在高陵上窥刺观望，准备袭击九五。但理既不正，力又不敌，故又徘徊而不敢发，有“三岁不兴”之象。

互卦巽，为伏，为草莽。伏坎，为盗，为隐伏。故曰“伏戎于莽”。巽为高，乾为行。《易诂》乾为山，为陵。故曰“升其高陵”。离数三，乾为岁，三阳遇五得敌，其行塞，故曰：“三岁不兴”也。

《象》曰：“伏戎于莽”，敌刚也。“三岁不兴”，安

行也。

“安行”：谓此种行为，安能行也。

九四：乘其墉，弗克攻。吉。

“乘”，登上之意。“墉”，高墙。九四刚而不中不正，亦欲与六二相同。但为三所隔，如中间有墙一样，所以说“乘其墉”。但二本与五为正应，今四隔三攻二，五必援二攻己，理既不顺，义亦不合。乃自反而缩，幡然改悔，停止进攻。这种改过态度是好的，所以得“吉”。九四以刚居柔，能自省悟，故有此结果。

互卦巽，为“墉”。四居巽上，故曰“乘其墉”。巽为不果，故曰：“不克攻”也。

《象》曰：“乘其墉”，义弗克也。其“吉”，则困而反则也。

说明九四乘墉攻二，非力之不足，只是与义不合，乃自罢其攻。这样经过思想斗争，自觉其非，叫做“困而反则”。“则”是理法之宜然。巽为进退，故有反则之象。

九五：同人，先号咷而后笑，大师克，相遇。

“号咷”同嚎啕，大哭也。九五以刚健之质，居中正之位，下与六二相应；有断金如兰之契，必然会相同。但中间为三、四所阻，不得相遇。然五刚果独断，以大师攻克三、四，终能与二相同。因此先有“号咷”之悲，卒获“后笑”之喜。虞翻以互巽为“号咷”。卦伏坤，故曰“师”。尚秉和谓伏震、为笑、为后。可从。《象》曰：“同人”之“先”，以中直也。“大师”“相遇”，言相“克”也。

“同人之先”，断句。古人以竹简刻书甚难，遇复述句，多断用。《易》上此例甚多，读者可自求之。“中直”，谓与二正应，居中且理直也。

上九：同人于郊，无悔！

“郊”在门之外，野之内。荒僻之地，无人与同，志何能得。但因无私系，亦可“无悔”。

乾为郊，上居外卦之上，故象“郊”。

《象》曰：“同人于郊”，志未得也。

乾伏坤，为“志”。“于郊”则欲同无人。如为学无人切磋，事业无人辅助，难期成就。故曰“志未得”。

同人卦论

过己氏曰：“同人”有广狭二义。就狭义言，同人者，求同心同志之人，共学共济，互助互益之意也。就广义言，则世界大同，天下为公之道也。所谓同心者，非惟人之感情契合，胶漆无间已也。是必有共同的志愿，共同的目标，共同的信仰与主义。造次颠沛，生死不渝。穷通荣辱，精诚不移。在春秋时有鲍叔牙与管仲；鲍叔荐管仲于齐桓公，管仲有“生我者父母，知我者鲍子”之叹。在意大利有爱国志士玛志尼和加利波里，他们为了复兴祖国，发出“或是罗马或是死”的誓言。20世纪初期，孙中山、黄克强等为了复兴中华，推翻帝制，乃共建同盟会，进行民主革命，愈挫愈奋，百折不回，终有辛亥革命之成功。以上贤圣，时不论今古，地不论中西，其志愿是如何的宏远，目标是如何的崇高，主义与信念是如何的坚定！同人九五与六二正应，为了共同的志愿、目标和信念，声应气求，忠诚无间。中间虽有三、四“伏戎”、“乘墉”的阴谋破坏，尽其捣乱篡夺的能事，然九五坚定不移，果断处之，不惜以大师相克，终获“先号咷而后笑”的胜利。此即《易》传所说：“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰”的真谛也。

至于世界大同，天下为公之道，除公、正、诚、勇四德外，尤须有胸怀全球之量，《彖辞》说：“同人于野。亨。利涉大川，利君子贞。”“于野”，非野外的野，意谓最广大旷远之地，实即指天下也。大川，喻最大的艰险，意即必以最大的勇毅克服艰难也。“贞”，即革命家坚贞宏伟的正道，人类最正确的理想也。初九，“同人于门，无咎”。上九，“同人于郊，无悔”。六二：“同人于宗。吝”。“门”、“郊”均为比较宽广之地。“宗”即宗派，宗党，所谓小团体也。同人以广大为善，以宗派思想为“吝”。而三、四以奸诈之质，出篡乱之图，九五必须以大师克之，方能达到同人于野，天下大同的理想。说明一切革命事业，必须有众、有师。所谓“天下虽安，忘战则危”。吾读同人得知求同志，求大同的至道矣。

大有卦第十四

三
二
三 乾下离上

大有：元亨。

本卦离上乾下，火在天上，明照万物。六五一爻居尊，上下五阳，与之相应，阳为大，故称大有，意无所不有也。六五文明居中而应乎乾，势有可为，所以大善而亨。

《象》曰：“大有”，柔得尊位，大中，而上下应之，曰“大有”。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以“元亨”。

“刚健”，乾之德。“文明”，离之象。乾为天，离为夏，万物皆相见，故曰：“应天而时行”。“时行”，即得其时。

《象》曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

离为恶人，乾为善，为天，为命。二、五相应，故曰“顺天休命”。离照见万物，对善恶知之必审。既能明辨善恶，则遏止其恶，显扬其善，自是为国君者的主要任务。如善善而不能用，恶恶而不能去，便不是“顺天休命”了。

再“天”为天时，亦即客观环境。“命”为天命，亦指既成形势。“休”，当美讲。六五居中应天，根据社会发展，顺应时代潮流，进行革命建设，就叫“顺天”。适应革命形势，美善其政治设施，顺潮流而合人心，使社会得到不断发展，这就叫休命。

初九：无交害，匪咎。艰则无咎。

阳与阳应，失类，故“无交”。互兑为毁折。伏坎为加忧，故言“害”。初在大有之初，阳刚居下，涉世未久，上无系应，未交于害之象。然亦应“艰”难处之，方可“无咎”也。

《象》曰：大有初九，“无交害”也。

九二：大车以载，有攸往，无咎。

九二居下卦之中，上与六五为正应。五虚中下贤，有为之主。二赋性刚健，勇于任事，其负天下的重任，如用大车载物，胜任有余之象。这样上下同心，英贤会聚，以有为之人遇有为之时，凡所举措，悉可顺利无阻。故曰“有攸往”，且“无咎”也。

乾伏坤，为“大车”，为“载”。离虚中，亦有车象，故曰“大车以载”。

《象》曰：“大车以载”，积中不败也。

乾为实，故称“积”。二居中，故曰“积中”。兑为毁折，故曰“败”。凡器小载重，必有倾覆之虞，如大车载物，则胜任愉快，决不致败事。

九三：公用亨于天子，小人弗克。

朱熹注：“亨”，《春秋传》作享，谓朝献也。古者亨通之亨，享献之享，烹饪之烹，皆作亨字。是也。

三在乾上，三公之象。兑为亨，天子谓六五也。“小人”指平民百姓。言有公侯之位，方可朝献于天子，如非公侯，则不能也。

《象》曰：“公用亨于天子”，小人害也。

无公侯之位，而强于朝献，适足为害也。“小人”盖指初。细玩初九无交害语气，正说明初之不履其害耳。

尚秉和谓：“小人谓四，四不中不正，失位无应，故曰小人。”非是。

九四：匪其彭，无咎。

“匪”之意为不。“彭”，《程传》：“盛貌。”《诗·齐风·载驱》：“行人彭彭。”《集韵》：“强盛也。”“匪其彭”，言不极其彭大也。乾为天，离为火，均有盛象。即破骄立谦之意。

《象》曰：“匪其彭，无咎”，明辨皙也。

明与皙，均离象。九四深明持盈守谦之义，认识到革命工作，不管居任何岗位，都是为群众服务，若非对道理辨之明皙，是不会谦抑自持的。古今干大事者，功愈高而志愈下，其例甚多。

六五：厥孚，交如，威如，吉。

“孚”即信。五阳皆应五，故曰“交如”。离南面向明而治，故曰“威如”。大有之世，作为国家领导人，如能顺应客观形势，适合革命潮流，孚信素著，上下交心，虚己用贤，必然可成大功。但为治不可太柔，必须建立威信。如虞舜的诛四凶，周公旦的诛管蔡，刚柔相济，恩威并高，天下定可大治。《象传》说：“厥孚交如，信以发志也”。朱注：“一人之信，足以发上下之志也”。“发上下之志”，就是动员全国人民，调动全国一切积极因素，为天下大治创造良好条件。

《象》曰：厥孚交如，信以发志也。威如之吉，易而无备也。

“易”即慢易。“备”，朱熹解作“畏备”。实则即防备之意。谓天下之事，宜为突然之变作准备，不可失之慢易也。

坎险，离为戈兵，设险卫国之象。

上九：自天祐之，吉。无不利。

“祐”，助也。“天”，即六五。九虽居上，而下从于五，故得其祐助。王弼说：“余爻皆乘刚，上独履柔，故吉。”得阳以阴为友之义。

《象》曰：“大有上吉”，自天祐也。

大有卦论

过己氏曰：大有卦序在同人之后，说明不论任何政治制度，在全民认可，形成共见共识之后，社会无疑会出现上升时期，亦即大治之世。在这个阶段内，首先表现出的为经济基础巩固，人民安定团结，国家繁荣富强，社会发展进步，这种情形，就叫“大有”。但《周易》对于社会的看法，是有一定的辩证关系的。物不可极，宇宙间一切事物，都会互相转化。因此在“大有”之世，亦不可有恃无恐。处在“大有”时代的人，各自应有各自与人不同的治事态度。此种态度即进化论者所谓：“物自变其形态，以体合所遇之境”是也。大概分析，约有三种不同类型的人。第一：为上层领袖人物；第二：为辅弼人才；第三：则为社会群众。这三种人物，在“大有”卦内，都有不同的描绘。

初九处下卦之初，质本阳刚，但地位属于群众。且当大有的初期，经济基础尚未巩固，生活资料尚未充裕。人民于此时，不能耽于逸乐，应崇尚节俭，力戒浮华，勤于发展生产，知创业的可贵。这样，方能充实大有的基础，使时代日臻进步，所以说“艰则无咎”。

九二：上应六五，膺宰辅的重任，当大有之世，自应勇于任事，尽瘁国家和人民。孟轲氏称“伊尹圣之任者。一夫不得其所，若已推而纳之沟中”。周公旦为宰辅，尝一饭三吐哺，一沐三握发。诸葛亮相蜀，自誓“鞠躬尽瘁，死而后已”。他三人均是“大车”载物，“有攸往”的形象。

九四接近六五，地位最高、功勋卓著，有僭逼之嫌，故功高不居，谦抑自处，“匪其彭”而自下。有若后世汉之张良、唐代郭

子仪之事者。因彼等处在封建专制时代，人君动以私利杀戮有功之人，有不得不然者。不见韩信的自请封齐，亚夫的怏怏不乐，均遭杀身之祸。“大有”爻辞所言“匪其彭，无咎”，自是从我国奴隶社会现实生活，实践经验中得来，实在不是瞎说。

至于一国元首，处“大有”之世，惟一要点，在善于用人。用人的要点，必先知人。但《尚书》上说：“知人则哲，惟帝其难之”。是说明作为领导者如无分辨贤奸之明，不足谈用人。《春秋传》称虞舜为天子，尝举八元、八恺，诛黜四凶。刘先主临终嘱咐诸葛亮说：“马谡言过其实，不可大用”。舜与刘备，均为有知人之明者。“大有”六五，火在天上，有刚健文明之德。以离主持大有，说明为领袖的应具有“遏恶扬善”、知人善任的特点。第二要点在诚信，诚信则推心置腹，厥孚交如。朱熹称：“一人之信，足以发上下之志”。就是诚信的显明效力。第三个要点在果断有威。威立则令行，令行则禁止。不过有一点须要注意，即今之为政者如欲威立令行，不改换旧观点是不行的。在民主时代威力寓于法制之中，治国如不以法为本，而滥用个人的尊严，人民将导致无所措手足之患。不止如此，且会造成领袖自我膨胀。政治觉悟不高的人，也会错抱“人亡政息”之忧了。吾于“大有”而看出大治之世，领袖、干部和社会群众的辩证关系。实践出真知，这不是读《易》的一个发现么？

谦卦第十五

䷎
艮下坤上

谦：亨。君子有终。

谦卦，山在地下，以至高屈于至卑，乃谦之象。按卦德说，艮止而坤顺，止乎内而顺乎外，有谦之意。《本义》说：“谦者有而不居之义”。有功而不居其功，有德而不伐其德，有知识而不矜其知识。这种不自满足的态度，就叫做“谦”。“君子有终”，谓具备谦德的人，虽先屈而后必伸，定会有好的结果。

艮为成始成终之卦。尚秉和曰：艮为君子，坤为终，故曰“君子有终”。

《象》曰：“谦，亨。”天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

天在上，而气（包括雨露）下交于地，故曰“下济”。地形处万物之下，然地气上腾于天，而化成万物，故曰“上行”。“变盈”的变，意为破坏、为毁。天道下四句，蔡节斋解释得很好！他说：“亏盈益谦”以气言，日月阴阳是也。（按热极则寒流至，冷极则暖气生。冬夏往来，日月盈虚，均属亏益范围。）“变盈流谦”以形言，山谷川泽是也。（按指火山崩陷，洪流趋海，高岸为谷，深谷为陵一类现象。）“害盈福谦”以理言，灾祥祸福是也。（按指祸福倚伏，阶级转化，残暴凶恶者，招致灭亡；谦恭有道者，

胸怀坦荡等是。)“恶盈好谦”以情言，予、夺、进、退是也。(按：大如政治改革，小如生活言行。穷极不变者倾，顺应民情者兴、都是。)这种以宇宙变化，归诸气、形、理、情四方面，能以唯物看问题，而不以唯心看问题，值得我们深思。

“谦尊而光”，谓位尊者能谦，则其道愈光。“卑而不可逾”，谓位卑者能谦，人亦不能逾越之。“逾”引申为欺陵。以上均是申明“君子有终”的道理。

尚秉和云：艮为天，为光明。坤居上卦，故曰卑而上行。互震亦为行。坤为亏、为毁、为害、为恶、为鬼。震为神、为人。艮为贵、为尊。艮居下卦，故曰卑。不可逾者，艮山，坎险（互）虽卑亦不可逾越也。以上均本焦氏《易詁》。特录供参考。

《象》曰：地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

“裒”，减少、削除之意。“称”谓测量物的轻重，引申为计量。谦卦艮山屈于坤地之下，以高就卑。君子法谦之象以为政，宜减多以益少，削富以救贫。估量物品的多少，以平其施与。这种办法，虽有共同富裕思想，但亦即孔子“不患寡而患不均”。“均无贫，和无寡”的另一种说法。

初六：谦谦君子，用涉大川，吉。

“涉大川”喻渡过大的险难。

互坎为大川，初爻近坎水，故象涉川。初以柔居下卦之下，当谦之时，以谦德自牧，故可经历大事。

《象》曰：“谦谦君子”，卑以自牧也。

“牧”，如牧牛羊然，有管理引导之意。

六二：鸣谦，贞吉。

“鸣”，声闻于外之意。六二柔顺中正，居三之下，谦声远闻，故曰“鸣谦”。正而且吉者也。上应六五为震体。震为醵、为鼓，

为善鸣。故以鸣为象。

《象》曰：“鸣谦贞吉”，中心得也。

互卦坎，坎体中实，故曰“中心得”。“得”谓得所愿也。

九三：劳谦，君子有终，吉。

谦卦五阴一阳。九三为成卦之主，居下卦之上，为上下所归。又艮象为山，屈居地下，为劳苦功高而能谦之象，故称“劳谦”。历史上，功高德厚不矜不伐的人，必有好的结果，故曰“君子有终”。

互坎，为劳卦，故象劳。艮为君子，又为成始成终之卦，故曰：“君子有终”。

《象》曰：“劳谦君子”，万民服也。

坤为民、为众。三阴爻为众阴所归，故称“万民服”。亦即“谦尊而光”之意。

九四：无不利，撝谦。

“撝谦”，即尽量发挥其谦的意思。六四柔而居正，谦恭不伐，故“无不利”。但位居九三之上，心不自安，当更发挥其谦，如郑：子皮之与子产也。“撝”字同“挥”。

《象》曰：“无不利，撝谦”，不违则也。

“则”者法则。尚秉和曰：“则谓三、言四顺三，而发撝其谦德”。今从之。

六五：不富以其邻，利用侵伐。无不利。

六五居君位而能谦，仁德远播，为上下所归，有不用金钱之力，役使其邻之象。“邻”为九三。三震体，震为邻，乃劳谦自任的君子。“利用侵伐”，以征不服，则“无不利”矣。

坤虚，故言“不富”。震为侵伐，又互坎、错离为戈兵，亦“侵伐”之象。

《象》曰：“利用侵伐”，征不服也。

言五非欲示威于人，以其不服政令，方任将以征之也。

上六：鸣谦。利用行师，征邑国。

尚秉和引俞樾云：“六二鸣谦，传曰‘中心得’。此曰‘志未得’，何相反若是？疑‘鸣’当作‘冥’，与豫，升上六同例”。又“豫上六冥豫，《释文》云：郑读为鸣。鸣冥古盖同声相假”。此言甚是。因上居坤极而昧于谦，一味用柔，即其私邑亦不服之，故宜振其师旅以征之。此言冥谦之易于废政也。

上坤体，为邑、为众。震为征，为行。

《象》曰：“鸣谦”，志未得也。“可用行师”，“征邑国”也。

物不可极，极则当有所变。上六昧于谦而失其宜，即私邑亦易而侮之。志何能得？故当行师以征私邑也。

上六与九三为正应，三坎体，（互卦）坎为志。今欲应三而为五、四所阻，不能遂。故曰：“志未得”。

谦 卦 论

过己氏曰：《易》注称：“谦者，有而不居之义”。此言甚是。盖有德不以德自恃，有功而不以功自骄，有劳而不以劳自负，有学识而不以学识自满。非宏伟之量，孰能语于此？谦逊与骄奢为对立的统一。谦逊的反面，就是骄奢。披阅世界历史：华盛顿以创建合众国的巨功，当选为美利坚第一任总统。但当他第三次当选时，坚辞不就，其意恐始创恶例，被后世野心家援为口实。法之拿破仑亦以平民参加革命，及被胜利冲昏了头脑，自立为法兰西皇帝。其言曰：“吾俯视欧罗巴如衰龄老妓，欲其婉转随人耳。”

骄盈一至于此。其后滑铁卢之战，一败涂地。身死羈囚，有始无终。以华、拿二人相比，功勋相近，而成败不一。华谦而拿骄，实其主因。中国古籍所载，张子房圯桥纳履，终成兴汉之功。韩信自请封齐，卒招未央之祸。东汉的冯异当诸将急于争功之际，独不言，坐于大树之下。郭子仪再造唐室，然于朝廷挥之即去，招之即来。溯之战国，蔺相如引车避匿，屈志于廉颇；魏无忌执礼愈恭，折节于侯嬴。是数人者，均以学道谦恭，不矜不伐。悉著显赫之功，垂青史之名。抑更有进者，谦骄之关系于人事，有“匪夷所思”者。同一时一事，谦者必胜，骄者必败。城濮之战，楚子玉以骄而败，晋文公以谦而胜。淝水之战，秦苻坚以骄而败，谢安石以谦而胜。俄法莫斯科之战，拿破仑以骄而败，库图佐夫以谦而胜。再同是一个人，当其谦也，必胜；当其骄也必败。汉高帝初起兵，收揽英雄，思贤如渴，破咸阳易如反掌。及其取三秦、破成皋，骤胜而骄，遂遭徐州之惨败，父妻被虏。杨秀清之在太平天国也，初之所以得长胜者，谦也。其后官高而骄，欲自称万岁，遭杀身之祸，使革命功败于垂成者，骄也。中外古今，这种例子很多，这里我就不一一列举了。吾谓谦与骄与器识有关。大凡器小识短的人，不足以知谦。所以欲知人才之高下，和某人事业的成与败，谦与骄其测量器也。彼沧海之广，足以纳万川；蹄涔之迹，得升斗之水必溢矣。戈壁之圻，可以容沙千里，行潦之渠，有斗筲之砾必塞矣。因器小无容，才小易矜。沧海难满，蹄涔易盈。大贤无骄，大勇无形。不易之理也。尧告舜曰：“汝惟不矜，天下莫与汝争功。汝惟不伐，天下莫与汝争能。”《庄子·秋水篇》：海若告河伯曰：“我在天地间，若小石小木之在泰山也；若粟米之在太仓也。方惭夫太小，又奚以自多？”以上理论上的训诫，既煌煌在耳；历史上的例证，又历历在目。谦骄与祸福之间，岂非知之易而行之难乎？总结来看：“谦亨。君子有终”。并非只从因果上看问题，实从学理上、实践中看问题。有识之士，欲有所

树立，欲对社会和人类有所贡献，时刻破骄立谦，是至关重要的条件。谦卦六爻皆吉，原因当在于此也。

豫卦第十六

䷏
坤下震上

豫：利建侯，行师。

豫之第一义为和乐，按政治上来解释，就是政通人和。《彖辞》和九四的爻义取之。第二义为逸乐，按人事来解释，即安逸和享受，除九四外，各爻义皆取之。《卦辞》乃根据卦体卦德发挥。上震，为君、为长子。下坤，为国、为邑、为众、为师。坤德为顺，震德为动。上动而下顺，故“利行师”。盖人心和乐时，以之立君，则万众归心；以之“行师”，则三军用命。不言吉，而吉可知矣。

《象》曰：“豫”，刚应而志行，顺以动，“豫”。“豫”，顺以动，故天地如之，而况“建侯行师”乎？天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义大矣哉！

“刚应”，言九四一阳为主，上下五阴皆应之也。“志行”，谓震动、坤顺、人心和乐也。“不过”是说日月运行有度。“不忒”是说四时周期不素。“圣人”：此间指贤明的君主。“清”，即清明。“时”：时代也，引申为社会。“大矣哉”，赞豫对社会上的意义很大。

豫卦互艮，为天、为日。坤为地。互坎为月、为圣、为刑罚。坤为民。故用其象。

《象》曰：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐

之上帝，以配祖考。

“奋”，言气和而畅，乃阴阳相感的结果。先王师和乐之义，以制作声乐，用以推扬文德，享祀上帝，配祭祖考。此说明乐与礼之相互为用，不能偏废。

震为乐、为帝、为王。艮为祖考。“荐”，进献也。“殷”，盛也，当殷勤讲亦通。按殷人尚鬼，作乐崇扬祖德、祀天帝、配祖考。

初六：鸣豫。凶。

初六阴柔，上与九四为正应。自恃强援，肆无忌惮，贪图逸乐，至于以豫自鸣，凶之道也。

震为鸣，故曰“鸣豫”。初应四、震体，盖以应爻为象也。

《象》曰：“初六鸣豫”，志穷凶也。

“穷”，当极来讲，古人云：“逸豫足以亡身”。初六穷极于豫，凶孰大焉。

六二：介于石，不终日。贞吉。

六二居逸乐的时代，社会上都以享乐奢华相竞，沉溺不返。但二爻居中而得正，心有所主，思虑明审，能洞见事之几微。举凡吉凶祸福之兆，不俟终日，即能有所抉择。这种守正态度，自然会获其吉。

豫卦下互为艮，艮为“石”，又为“终日”，故取其象。

又按：朱熹氏注六二云：“卦独此爻中而得正，是上下皆溺于豫，而独能以中正自守，其介如石也”。尚秉和注引：《释文》云：“介”，古文作“𠬞”。马作“拏。”云：触小石声。案《说文》：“拏”，刮也。古黠反。《广韵》：“揩”，拏物也。音戛。揩拏、即磨𠬞，皆触坚不相入之声。……然则𠬞、拏、介音义并同。盖非触坚不能有磨戛之声。然则“介于石”，即触于石。艮为石，二前遇之，故触于石云云。二注相较，尚说为是。因触于石而知危，才

能见几而动，不俟终日。再如介石如石，与“见几而作”文义亦不相关联。证之《系辞》曰：“断可识矣”。可证尚说的正确。

《象》曰：“不终日，贞吉”，以中正也。

在举世皆沉溺于豫之时，独能见几守正，非有中正之操者不能。

六三：盱豫，悔。迟有悔。

“盱”，仰面看人貌。六三所以为盱豫者，以其不中不正，才质阴柔。因接近九四，欲藉其力求富贵，乃谄谀面谀以事之。这样求豫久之必有悔吝。当其事者，宜于速悔，如“迟”，则终必“有悔”矣。

三居下卦之上，故以“盱”为象。艮止，故曰“迟”。上震主动，故冀其速。《焦氏易詁》言互卦艮；艮为视，故象“盱豫”。

《象》曰：“盱豫”“有悔”，位不当也。

九四：由豫，大有得。勿疑，朋盍簪。

此爻豫的内容为和乐，与他爻的逸乐不同。因四为豫卦之主，一阳主事，而上下五阴应之。朱熹注云：“九四，卦之所由以为豫者也”。所解甚是。尚秉和解为“从容和乐”，义稍逊。天下之和乐由四致之，即范仲淹所谓“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”者，故能“大有得”。《彖传》所谓：“刚应而志行”也。互卦坎，为疑。尚氏谓：“‘阳以阴为朋。’‘盍’，合也。‘簪’与筭同，所以括发。‘朋盍簪’，言群阴归四，有若簪之括发也。臧庸云：‘象盍簪者，取一阳横贯于五阴之中。’可谓观象独深。”

爻意谓天下之和乐由四而致，其志得行，故曰“大有得”。如能推心置腹，任贤不疑。则朋类将相聚而来，如万发之聚于一簪也。

坤卦为万物致养之卦。动万物者莫疾乎雷。艮错兑为悦。总象意：动其民使皆得其养，众必悦之。此四之所以以“由”为象

也。《易林》：以艮为簪，举恒、复卦为例。说可取。

《象》曰：“由豫，大有得”，志大行也。

坎为志。天下和乐，万民归心，志可行矣。

六五：贞疾，恒不死。

“贞”，解作常，言常有疾也。六五，当豫之时，沉湎于豫，不能自拔；又乘九四之刚，为其所制。盖傀儡之主，为权奸所挟制者，故有“恒不死”之象。然五非真有疾也。盖虽生犹死耳。

《象》曰：六五“贞疾”，乘刚也。“恒不死”，中未亡也。

中：言居于中位，有可利用的条件，故未遽于死亡。

上六：冥豫，成有渝。无咎。

“冥”，昏暗之状。“渝”，即转变。“成”，谓已成之局。上六阴柔，居豫之极，一味迷于逸乐，故称“冥豫”。然震乃动体，有可变之资；居上，有思反之势。故能转变已成局势，如此，可以无咎矣。

坤为迷，为黑。上六以动体居豫之极，正应为坤。故初则昏冥，终而能变渝也。

《象》曰：“冥豫”在上，何可长也。

上六逸乐已极，将终受其祸，岂可长迷不反乎？此为“成有渝”找原因也。

豫 卦 论

过己氏曰：宋代学者吕东莱曰：“履，为易中之礼。豫，为易中之乐。”东莱氏此言，盖根据《大象传》“先王作乐崇德，荐上帝，配祖考”之义。《象传》意谓：豫主于和乐，而象征和乐者，

莫过于乐。乐对社会的发展，人民的生活，文化的繁衍，关系极大。所以乐民之生，荣民之死，通民之志而奋民之气者也。乐之范围，举凡乐器、乐章、诗歌、舞蹈、戏曲、民谣等等，均包含在内。从原始社会开始，未有文字而先有声乐焉，盖即所谓“人籁”也。但《易传》仅以崇功德，祀上帝，祭祖考之义实之，狭隘孰甚焉。吾思其故，《周易》作于殷周之际，殷人信鬼而周人祀天。故言乐之用，仅及于上帝祖考而不及其他。犹如履中之礼，只言“辨上下，定民志”专意强化等级制度者同。二者均代表殷周时代的阶级社会思想，为当时的政治服务者。此《周易》的思想糟粕，今日所亟宜批判者也。

至于《彖传》解豫，以顺、动立言，乃根据坤、震二卦的卦德而言。他发挥顺、动的作用，以天地代表万事万物，认为圣人法天地而动，则刑罚清而民服，此义较为合理。但吾细思之，顺动所以能使人民和乐，其中必有使民和乐的根本原因。根本原因为何？即物质基础也。顺动固然是致豫之源，但古代王者所顺者谁乎？究儒家所说“天视自我民视，天听自我民听”之义，其所顺者非民心莫属也。然顺民之心，必也遂民之欲，乐民之情。然人民所欲所乐者何？孟轲氏所说的“养生丧死无憾，王道之始”。管仲说的“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”即此答案也。盖生活富，衣食足，则荣辱生。荣辱之心生，则刑罚可清而民服。不然，“民不畏死，奈何以死惧之”。经济生活不提高，刑罚乌能清，民乌能服哉？于此知顺动致豫之义固佳，而豫卦之含义，《彖传》尚有未尽道出者，即豫卦含有震动、坤养，坎劳（上互卦为坎）兑悦（下互卦伏兑）之义，所谓劳动致富以养民，民心和悦。即孔子所说“以逸道使民，虽劳不怨；以生道杀民，虽死不愿杀者”。如此，则刑罚清而民自服矣。今如增其义曰：“养以动，豫。豫养以动，故天地如之。”不较顺以动，更有科学意义吗？

清代来尔绳氏谓：“豫有二义：《卦辞》及九四，为和乐之

豫，……诸爻为逸乐之豫。”予认为来氏的分析，甚得《易》旨。

今即以此义申之。豫之义既为和乐，则九四的“由豫”，乃致和乐之主也。朱熹氏以“卦之所由以为豫”注此爻，其理甚明。而尚秉和氏以“由由自得”，“从容和乐”注之，与《爻辞》全文，极不相和谐。曷以故？九四之爻辞是“由豫。大有得。勿疑，朋盍簪”。意思是：九四为领导社会致太平的核心人物。由于政治适当，获致政通人和，万民乐业；故曰“由豫”。富国乐民的政策既遂，小康、大同的目的，不难达到。此时以富国利民为目的者，可谓大得其志矣。斯时的九四，已为人民所信任，如能推心置腹，选贤任能（勿疑）。则天下贤才，必然并肩携手而至。（朋盍簪）如此则生产发展，民本充实，保和乐于永久，则民之乐其乐者，即九四的先忧后乐也。至尚氏解“由豫”为从容和乐，似仅指私人处世态度而言，范围极狭。这样就不能“大有得”，贤才又奚能“盍簪”而至乎？此断字解经派，以文害词，以词害意之过也。故不可从。

九四外各爻，虽以逸乐立意，然其内容亦各有不同。初六的“鸣豫”。以其上有强援（与九四为正应），故而以奢浮逸乐自鸣于人，乃沉湎酒色财富而不能自返者。晋之石崇，以炫耀富贵而亡其身。前齐的贵族肖子良借封建势力，侵占山林湖沼，周围达数百里，穷奢极侈。北魏鲜卑贵族元雍的宫室园林，同皇宫一样壮丽，吃一餐饭，花掉几万钱。三者即“鸣豫”的显例。至六三的“盱豫”与上六的“冥豫”：前者乃目光上视，谄谀面谀之辈，所谓“伺候于公卿之门，奔走于形势之途”，籍逢迎上级以谋取爵禄者。后者是位居上游，富贵显赫，昏冥逸豫，视作素行者。此二者之不同处也。然二者亦有相同之点：即“盱豫”居变革之际，尚蒙悔过之心。“冥豫”，穷极思返，亦生图变之情。此则理智之未尽斩绝，觉今是而昨非者。《易》理贵改过，一经转变，就均可“无咎”了。

六五之豫，与上、三，又有不同。何也？因三与上乃贵族，而六五则君主也。六五居中正之位，平日亦溺于逸乐生活。但下遇权臣专政（指九四），飞扬跋扈，不能自主。在史册上求之：其乘刚类汉献帝之与曹操；魏曹髦之与司马氏兄弟。然其有不同者，二人皆非耽于逸乐之主也。若求其相符，则流浪江都的隋炀帝；沉湎于伶官的后唐庄宗；内惑奸邪，外懷强敌的宋徽宗；其皆“贞疾，恒不死”的形相乎？

在逸乐的环境中能独显个性者，惟六二一爻。六二在举世靡靡，全国耽于逸乐的环境中，独能存警惕之心，见几于事先，中正自守，急流勇退。所谓“举世皆浊我独清，举世皆睡我独醒”者。说者以为二之先见卓识，极似晋张翰秋风思吴中莼鲈，避齐王同等八王争夺之祸者。予谓岂独张翰？张子房在汉业大定之后，懷于韩信之诛，独藉辟谷之说诡称从赤松子游，遁世以避祸，精神更相似。又岂只张子房；孔子为鲁国大司寇摄理相事。因齐人馈女乐，季桓子三日不朝。至发出“违山十里，蟪蛄之声，犹尚在耳”之慨叹！不更符合豫卦六二的精神吗？然此三事者，是否带有“明哲保身”的色彩？仍须知人论世者以唯物史观的观点求之，未可遂以今日的眼光论古之人也。

随卦第十七

䷐ 震下兑上

随：元亨利贞。无咎。

随之义为从，即今之所谓追随也。以全卦论，则震刚兑柔，震下兑上，震动兑悦，有刚来随柔之义，故其卦名随。

随卦又有随物与物随，领导与被领导二义，故卦辞意义略同于乾卦。因居上位者有元、亨、利、贞的四德，方可使人追随；而随人者遇元、亨、利、贞四德俱备的人，始可追随；必如此，方可“无咎”也。《左传》穆姜之言，可作参考。

《象》曰：“随”，刚来而下柔，动而悦，“随”。大亨贞，“无咎”，而天下随时。随时之义大矣哉。

“刚来而下柔”，根据卦体及卦综来说。“动而悦”，按卦德来说。“随时”，即顺乎时代的潮流。顺乎时代的潮流，则大通而合于正。如此而动，则天下悦之也。

“随时”二字，王肃本“时”作“之”。“随时之义”四字，王肃本“时”字在“之”字下。朱熹《本义》均从之。尚秉和以朱子从王肃为过，其论甚辩，今从之。

《象》曰：泽中有雷，“随”。君子以向晦入宴息。

雷藏于泽，待时而动。君子健行不息，然亦应起居有节。“向晦宴息”，为天行之常，生理之需，如失其宜，于时有背矣。故亦须“随时”也。

初九：官有渝，贞吉。出门交，有功。

“官”之义为管，即主政者。“有渝”，即主政者求变革之意。随卦以震为卦主，震以初九为卦主，故初九为随之官。变革以正为吉。“出门交，有功”。言变革之际，宜广求天下贤才，共图建立事业。如此以随，则有大功矣。

互卦艮，为门。震为出。九出门遇艮，故曰“出门交”。阳遇阴则通，九出门遇重阴，故“有功”。

《象》曰：“官有渝”，从正吉也。“出门交，有功”，不失也。

变而合于正则吉。“出门交”所以“有功”者，以其聚天下之贤才，集天下之智慧，择善而随，方不致有遗失也。

六二：系小子，失丈夫。

“小子”指初九，“丈夫”指九五。六二阴柔，本与九五为正应，只因在随之时，远五而近于初，二不能以正自守，遂与初相系恋。此种以邪相随，必致羞吝。

《象》曰：“系小子”，弗兼与也。

凡事邪正不两立，鱼、掌不得兼。二既系初，必与九五相远。推之人事，近小人者必远于君子，故曰“弗兼与”。

六三：系丈夫、失小子。随有求得。利居贞。

六三与九四相见而系之，故曰“系丈夫”。与初相隔而远，故曰“失小子”。但九四位高任重，有求必得，三如恣意求索，必招致贪婪之咎，故戒其以正道自居，方为有利也。

艮为求，巽为利。阴承于阳，故“得”。

《象》曰：“系丈夫”，志舍下也。

“舍下”，谓舍初。“志舍下”，谓当随四之始，早定舍初之志，辨之明，故随之决也。

尚秉和说：“下谓初，经以艮为丈夫，以震为小子，可谓明白矣”。

九四：随有获，贞凶。有孚，在道，以明，何咎？

九四近于九五，当宰辅的重任，有求皆获。然功高震主，易遭疑忌，故虽正亦凶。居此任者，当明于处泰之道（以明）；内而以诚信自持（有孚）；外而以道自守（在道）；则可免遭疑忌。尚有何咎乎？

《史记·萧何列传》，可供参考。

互卦艮，为道，为光明，故以为象。

《象》曰：“随有获”，其义凶也。“有孚在道”，“明”功也。

求多则易失，其义为凶。然九四内积诚信，外符道义，廉正奉公，持满不溢。非明哲之功不能免于祸戾也。

九五：孚于嘉。吉。

“嘉”，当美善解，指六二而言。九五以中正居尊位，下与六二的贤辅为应，故曰“孚于嘉”。如此，中德相应，鱼水偕乐，其功可成，其吉可知。《易林》以震为嘉。二震体，故以嘉为象。

《象》曰：“孚于嘉，吉”，位正中也。

五有正位，中德，故孚于二。二亦以正位中德上应于五，此之谓中德相应，故“嘉”。

上六：拘系之，乃从维之。王用亨于西山。

“亨”：朱熹注：“当年祭享之亨”。今从之。此爻各家注解，意见不一，详见后论。

兑西。下应艮，为山。故曰“西山”。艮为拘。互卦巽，为绳；故曰“系”。虞翻曰：“两系称维”。此卦从三爻以上，正反皆巽卦，乃两绳，故曰“维”。兑为口，故言“亨”。

《象》曰：“拘系之”，上穷也。

“穷”当极字讲。言上六居随之极而不可解也。

随 卦 论

过己氏曰：随之意义为从。《彖传》释之曰：“动而悦，随。大亨贞，无咎，而天下随时。随时之义大矣哉”。由上文观之“时”字本孔子哲学的核心思想，此间两言“随时”，当系孔门弟子记其师之言，是不会有疑义的。可是王肃解《易》，却说：“‘天下随时’之‘时’作‘之’。‘随时之义’的‘时’字在‘之’字下。”如此理解，则随卦《彖辞》即成为：

“大亨贞，无咎。而天下随之。随之时义大矣哉！”

王肃之意：他认为《易彖》上讲“时义”二字的有豫、遁、姤、旅四卦；讲“时用”二字的有坎、睽、蹇三卦；专讲“时”字的有颐、大过、解、革四卦；惟随卦独讲“随时之义”，未免特殊。故把它改为“随之时义”，纳入豫遁等卦为一类；自认为解《易》得窍。朱子注《易》，不加究研，竟亦从王肃之说，把“随时”改为“随之”。这样一改，随卦的精义全失。迨近世《易》学家尚秉和氏解《易》才发现王、朱二家之非。他说：“兹《周易》名随，似取‘随时’之义。震春，故曰元亨。兑秋，故曰利贞。言春而夏可赅，言秋而冬可赅。元亨利贞，即春夏秋冬，周而复始，循环不穷。故曰‘随’。随时而动，不过不忒，故无咎。”在随彖文下，尚氏注曰：“王肃本，‘随时’皆作‘随之’。将卦义全失。朱子从之过矣。故夫读《易》以明理为先也。”

予按尚秉和此论，独具慧眼。随卦作“随时”，不作随之，自具有随卦的独特意义。参以《大象传》：“泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。”亦明白申说君子随时作息之义。由此推断，随卦按“随时”立论，当是毫无疑问的。

盖随卦由震、兑二体组成，卦义为春秋四时，卦德则是“动而悦”。又随卦在豫卦之后，豫卦旨义为“顺而动”。随卦的“动

而悦”，自系从“顺而动”得来。《易》的观点一贯是从发展看问题。时代的发展，根据经济基础的变化。人们顺时代而动，则天下必悦。故随时即顺乎时代的潮流。顺乎时代的潮流，则大通而合于正，而天下悦之。所以大《易》的观点，以进化为核心。豫之后为随，其原因即基于此。

再说初九爻义：初九的爻辞是：“官有渝。贞吉。出门交，有功。”朱子《本义》释曰：“初九以阳居下，为震之主，卦之所以为随者也。既有所随，则有所偏主而变其常矣。惟得其正则吉。”《周易尚氏学》对此爻的注解避开爻义不谈，专解字义。他说：“官，蜀才作馆。见《释文》。惠栋云：‘官，古文馆。’以《穆天子传》‘官人陈牲’为证。按作馆是也。”

以上二家所释，各有所蔽。朱熹称初九为震之主，是卦之所以为随者。是矣。然避开“官”字不谈，却说“既有所随，则有所偏主而变其常”。究竟偏主为何，亦未说明，殊失之模糊。尚氏释“官”为“馆”，毫无意义。这样去体会，则初九为卦主的意义全失，似不可从。那末，“官有渝”，究应当如何解释呢？予以谓：“官”之义为管。《礼·王制》：“王者之制爵禄”。唐孔颖达《疏》：“官者管也，以管领为名”。《史记·景帝纪》：“令内史郡不得食马粟，没入县官。”《汉书·食货志》：晁错《论贵粟疏》：“今寡天下入粟县官。”《索隐》：“县官，谓天子也。”章炳麟，《秦政记》“耳孙疏属皆气禀于县官”。注：“汉朝称皇帝为县官，这里指国家”。由以上所说，“官”，即县官、即主政者（按：此县官与秦代的县令性质迥不相同），换句话说，就是统治者。随卦以震初九为卦主，故初九者，随之官也。且《周易》凡有震之卦，如屯卦，豫卦，都言“利建侯”。震卦《彖传》上更说：“出可以守宗庙社稷，以为祭主也。”是侯与“官”，均为宗庙社稷之主管者，可知。于此知初九的“官”，为主政者，更无疑义。尚秉和氏释之为馆，失其义矣。“有渝”即主政者求变革之义。震德在变，但变革以正为吉，

不正则不吉。“出门交，有功”，与“同人”卦初九“出门同人”义同，意即接近群众。言变革之际，宜广求天下贤才，共图建立事业，如此而随，则有大功矣。“官有渝”的真义，其在此乎？

最后，再谈一下上六爻义。上六的《爻辞》是：“拘系之，乃从维之。王用亨于西山”。

对此爻解释，各家意见纷纭。朱熹注：“居随之极，随之固结而不可解者也。诚意之极，可通神明，故其占为王用亨于西山。”尚秉和以为“卦以随为义。六穷于上，五恐其去，拘系之，从维之，或即其隐居之处而宴享之。言六无所随，而五必随之也。”

李镜池教授对此爻的解释却独赋新义。他说：“周人用人牲祭”。“随上六之享，是拘系俘虏来献祭的”。谈到这里我不妨提一些关于李先生对周易中其他各条“孚”字的解释好互相发明。李先生说：随九四的“有孚在道……”应作俘虏解。又说：“孚于嘉”，言被嘉人所俘。“嘉”，方国名。当即“有嘉折首”。“王用出征有嘉”的“有嘉”。李又说：“拘系之，乃从维之，王用亨（享）于西山”，是周人用人牲祭的证明。

予谓李氏此说采用郭沫若“古金文俘字均作孚，俘是后起字”的说法，因此他就用“断字解经”的办法来牵强附会。

可是“断字解经”的缺点有二：一是把字面解过了，却将本句的意义全然失去。至于全卦文字，更是非驴非马，文不对题；仿佛《易》辞真是一些零碎的纪录，对文化上毫无意义。但这在钻研古籍的方法上，却是一种大错。二是和《周易》经文本身发生明显的矛盾，与周秦时代研究著述《周易》的学者的意见完全相背。因为《周易》十翼中的《彖传》、《象传》、《文言》、《序卦》等，本为最原始的《易》注。此种文章，虽不能完全确定是孔门弟子商瞿等所作，亦可认为是战国时期或秦汉初期的儒生或博士弟子所为。他们对孔子虽不一定是及门，但总不能说不是薪火相承私淑的学者。这种文章（按指十翼原文）总较后世悬想派有些可

靠。但近世有一部分学者，为了有意猎奇立新，偏欲发离奇之论，哗众取宠。此不啻舍亲炙之说，取盲瞽之论；斥离娄之明，醉心眇者问日之见。其蔽不已甚乎？

有关别的问题，我在此不想多说了。即按随上六一爻来说：上六爻按字面来讲，似有用人牲祭的情况，但若按随卦说：随以随人为义。震既为随之主，兑必为悦之主。上六居随之终、悦之极，奈何遽然拘系而用以祭神乎？于理似有不合。且《易》爻辞以形象思维见长，形象思维的特点，论事说理，每每以隐喻出之，无直指其事者。坤卦以“黄裳元吉”象柔中之君。师卦以“田有禽”之象，代指敌人入侵。乾卦以“飞龙在天”之象，代指君临天下，创业安邦的时代英雄。如此还有许多爻辞，均以隐辞出之，辞在此而意在彼，寓深义于比喻之中，几若毫不相干者。然此即《周易》的象学也。若直言其事，则与《尚书》或者《史记》相同，非《易》也。然则上六所以以拘系为言者，以上六为悦之主，处随之极，但她不欲随五，而五必欲随之，其孪固不舍的诚心，有如祭奠山川，以求福祉者。如此，则朱子与尚氏之解为可取，而李氏牲祭之说，未免只从字面看问题，局溺于表面现象。

蛊卦第十八

䷑ 巽下艮上

蛊：元亨。利涉大川。先甲三日，后甲三日。

蛊，旧注为坏极有事。《序卦》说：“蛊者，事也。”二者都以蛊作有事讲。因蛊字从皿从虫，器皿遇虫，必遭破坏。蛊就是事物败坏而有灾害。然灾害未了是有事。救灾解难，亦是有事。因此说蛊是坏极有事。

再蛊卦，上艮刚，下巽柔。艮刚而性止，为人刚愎自负，穷不知变；凡事懒于革新，坚守成规。巽柔而性伏，遇事卑巽怯懦，听命唯谨；服从上级，无合理主张，这样为政，国无谏臣，家无诤子，国事败坏，莫此为甚。

然蛊何以会“元亨”呢？宇宙间事都是乱必复治，弱必复强。败将复兴，衰将复盛。故《杂卦》上说：“蛊，则飭也。”意思是：一切事物在蛊坏之后，必然会有所整饬，拨乱而反于正。因此蛊有“元亨”之道。

“利涉大川”：即利于冒险犯难。说明在社会危难之际，正是志士仁人施展抱负之时。

“先甲三日，后甲三日”者，中国古时用天干、地支相配，记年月和日时。甲为天干之始，“先甲三日”为辛。辛、古与新字相通。言前事既坏，当有更新的计划，为之挽救。“后甲三日”为丁。言后事刚开始，当丁宁筹划，周详谨慎，不使重蹈覆辙。如此，则乱可治，弊可革，坏可理，蛊可飭，天下就复归于治了。

《象》曰：蛊，刚上而柔下，巽而止蛊。“蛊，元亨”，而天下治也。“利涉大川”，往有事也。“先甲三日，后甲三日”，终则有始，天行也。

蛊卦上艮刚，下巽柔，故云“刚上柔下”。“终则有始”，谓乱终则治始，旧终则新始。艮为成始成终之卦，故云。“天行”，谓天道如此。

尚秉和训蛊为败坏。本卦巽为陨落，为虫。下互兑，为毁折，有败意。《左传》：“女惑男，风落山，谓之蛊”。“女惑男，风落山”，均是败因。兑为泽，故利“涉川”。巽数三，艮为日，故言“三日”。

《象》曰：山下有风，蛊，君子以振民育德。

山下有风，风行则草偃。君子当蛊之极，法蛊之意，必当振民之志，以奋其精神。育民之德，以新其思想。此蛊之所由能飭也。

“振民育德”，均按震说。震为起，故言振；为德故言“育德”。或问：坤为民，今卦中无坤，为何称民？盖以卦中阴爻为民也。《系辞》上说：“阳一君而二民”证明以阴爻为民，乃《易》之成例。因按两卦说：坤为民。若按一卦说：则阴爻亦民也。

艮止而惰，故须起而振之。

初六：干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

干，就是树木的干，枝叶之所附而立者。蛊，前人已坏之绪。干父之蛊，即儿子有作为，能把父亲已败坏的事业，从新建立起来。如此“考”就可以“无咎”了。尚氏训蛊为正，亦可取。“厉”，艰难危厉。“终吉”，忧劳可以兴国之意。唐玄宗当韦后之乱，起兵平乱，重振唐室，成开元之治。与此爻意相合。《焦氏易詁》以震巽为父母。初伏震，故曰父，曰子。又巽为木、为杨，故有干象。

《象》曰：“干父之蛊”，意承考也。

“意承考”谓志在继前人的基业。

九二：干母之蛊，不可贞。

“母”，指六五。九二与六五正应，六五是母亲，九二则是儿子。九二刚而得中，能挽救六五已败的事业，所以说“干母之蛊”。“贞”：此处指刚强固执。“不可贞”：胡云峰说：“不可固执以为正。”即不可采取固执拂戾的态度，当巽顺以入之。

此爻言九二具阳刚之资，中正之德，干蛊有必成之势，故教以“不可贞”。但此亦儒家“事父母几谏”的另一种说法耳。不过此种道理，若说与刚健有为的秦始皇则可，若说与儒柔无权的光绪帝则不可也。

《象》曰：“干母之蛊”，得中道也。

不采取贞固的态度，就是“得中道”。

九三：干父之蛊，小有悔，无大咎。

九三与上九正应，上九为父，九三为子，故曰“干父之蛊”。因九三以刚居刚，似有操切过中之嫌。如所谓求治太急，恶恶太猛，故“小有悔”。然出于振衰起弊，干蛊救亡，且巽体得正，不致陷于过激，故“无大咎”。

《象》曰：“干父之蛊”，终“无咎”也。

子干父蛊，臣治乱国，兴衰除弊，有何咎乎？

六四：裕父之蛊，往见吝。

“裕”：即宽裕，干之反面，优柔治蛊之意。六四以阴爻居柔位，艮体性止，承前人事业的败坏，不能振奋有为，以挽救之，而宽裕优柔以处蛊，蛊将日深。如此以往，必获羞吝。

《象》曰：“裕父之蛊”，往未得也。

六四亦有治蛊之志，但无其才。优柔以治蛊，蛊将益深。如

刘表、刘璋辈，乌能治其国？“往未得”，言治蛊未得其道也。

六五：干父之蛊，用誉。

蛊卦以上九为父，六五在下，故亦有干父蛊之象。惟六五得中而柔，似难干蛊，因其下与九二为正应，承以刚中之德，虚心任贤，克盖前愆。例如汉文帝之用周勃、陈平，晋元帝之用王导，卒能奏救亡之功，这就能誉流后世了。

艮为名，声誉之象。

《象》曰：干父用誉，承以德也。

阳为德。九二阳刚，上承于五，英贤协力干蛊，蛊坏可除。故言五之所以“干父用誉”者，以九二能以德承之。此任用贤才之效也。

上九：不事王侯，高尚其事。

蛊卦以六五为君，下爻为臣，上九为事外之臣。在蛊坏之时，上九居事之外，不慕荣利，品格高尚。如晋陶潜的亢志，不为五斗米折腰；明清之际，顾炎武、王夫之诸先生，闭门著书，不事异族皆是。然决非盗窃虚声或洁身自好者可比也。

上与九三为应，三震体，为诸侯、为王。然上不与三应。故曰“不事王侯”。

应在巽，巽为高，故曰“高尚”。

《象》曰：“不事王侯”，志可则也。

“则”：即法则。巽为工，工必有则。徐错曰：“为巧必遵循规矩法度，然后为工”。“志可则”：说明不事王侯的正义性。以上九决非沽名钓誉，中无生有之辈，如韩非子所说不为人用的“山鹿”；庄子所称不成材器的栎社树也。

蛊 卦 论

过己氏曰：蛊者，国家政治当腐败时，振衰起弊，拨乱反正的蓝图也。天下事弊坏已达极点，祸乱将不可振，革命志士，起而拯之。或力挽狂澜，安定国难；或革新变法，走向繁荣复兴之路。即蛊卦的中心意义也。但蛊的范围包括国事和家事两个方面，而卦中干蛊的对象，只言父母，不言君臣。乃中国古代以家代国，以父母代君主，以人子代臣下；以小喻大，以喻说事的惯例也。

尝思天下致蛊的基本原因有二：一曰：上过刚下过柔必蛊。二曰：上苟安，下苟容必蛊。而干蛊的必要条件有四。一曰：须有冒险犯难，涉川临渊的革命胆略；二曰：要有振民气、育民德，振起全国奋发图强的积极精神；有为国家培养大批有用人才的长远计划；三曰：要积极而大胆地任用贤能、治理国政；四曰：要善于用刚，勿失之于优柔。今当根据蛊卦的思想内容而析言之。

请先谈致蛊的第一原因：夫上刚下柔，乃古昔封建时期君臣相互间的通义，为什么能招致蛊坏呢？回答是：这不是刚柔本身的毛病，乃是过刚过柔的毛病。因为蛊卦所说的刚，像山的高而不动；其柔则如风的人而随人。如夏桀商纣，暴戾横恣，残杀直谏之臣。楚项羽刚愎自是，不纳范增之谏。近世二战前，意大利的法西斯、德国纳粹党的倡导者们，无不提倡绝对服从。领导人骄傲自满，其部下唯诺求容。万马齐喑，噤若寒蝉。这样的社会，真理不彰，直言不闻；独裁作风滋长，民主空气毫无。国事蛊坏，其结果有惨不忍言者。

第二：凡国家兴盛，社会进步的时代，举国上下，无不奋发图强，艰苦创业；生气蓬勃，一片朝晖。而国家和社会没落的时期，为上的不明下情，死守教条不变。在下的堕落腐化、不思尽

责尽职。六朝梁之萧衍，舍身佞佛，废朝政而不问。唐玄宗歌舞升平，对朝政安危不闻。这种情况正如《尚书·益稷》中所说：“元首丛脞哉，股肱惰哉，万事堕哉！”如此国家，如此社会，不亡何待？《易》曰：“巽而止蛊。”意即指此。

至于干蛊的四项条件，蛊卦均有提示。《彖辞》上说：“蛊：元亨。利涉大川。”这就说明干蛊要有冒险涉川的革命勇气。《象传》上说：“君子以振民育德。”这说明干蛊要振奋民气，提高民智民德，培养大批革命或改革的骨干人才。为什么说干蛊要大胆用贤呢？六五爻辞曰：“干父之蛊，用誉。”六五的“用誉”，因为它下应九二阳刚之贤，竭诚以辅助之，上下同心治蛊，终达拨乱反正的目的。春秋管夷吾，战国乐毅，得齐桓公、燕昭王而能立功当代；反之齐桓公燕昭王以能得管仲乐毅，而能成就大业。即大胆用贤的效果也。

为什么说干蛊要善于用刚柔呢？这在蛊卦爻辞中已有很好的说明。蛊卦九三说：“干父之蛊，小有悔，无大咎。”六四说：“裕父之蛊，往见吝。”因九三以阳刚之质，居阳刚之位，当蛊坏之时，立志干蛊，虽因操之过急，引起群奸的反对。但九三忠诚为国，志在救亡，不计个人的利害，毅然干蛊。如唐代的李德裕，宋代的王荆公，明代的张居正。虽小有悔，受守旧派的攻击，但最终国享其利，民受其福，终“无大咎”也。六四以阴柔之质，居阴柔之位，宽裕以治蛊。在国难当头之际，济乱扶倾，有如救焚拯溺，非从容不迫者所能奏功。司马光于宋，李鸿章于清，因循守旧，无新民救国之术，只以沓泄苟安为务。譬如父母病在膏肓，医者不知采用紧急治疗，乃昧于缓急，只知投以参茸养摄之剂、冀其延年益寿，怎能不招致羞吝呢？此干蛊者，所以要善用刚猛而勿失之优柔也。

临卦第十九



兑下坤上

临：元亨。利贞。至于八月有凶。

朱熹注：“临进而凌逼于物”。取二阳浸长以逼于阴之义。按事实解之，临就是莅临，君临，或接近。为官的接近群众，在社会上接近朋友，为师的接近学生，都算是临，不一定纯以进逼为义。

临卦二阳上升，阴气将退。上坤顺，下兑悦。六五柔中居上，九二以刚中佐之，上下团结，有大亨之象。凡人处顺境逢喜事，易有差错，故戒以守正。“至于八月有凶”者，尚秉和氏谓：“月卦始子复，至未遁正八月。故郑（康成）陆（绩）虞（翻）皆以八月为遁。”非是。因如以未遁为八月，阴长阳消为凶。则七月午姤，九月申否，皆凶，为何不言，而独言八月乎？因七、九月皆阴长阳消之卦也。然则八月为何？予同意八月是观卦之说。因临为夏历十二月之卦，观为夏历八月之卦。观卦正是临的反对卦。凡事走向反面，必然不利，故凶。再十二月为冬之终，春之始。八月是秋之中，冬之兆。这时阴长阳消的形势已成，就必定有凶险了。《象》曰：“临”，刚浸而长，说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。

“浸”同骥，有骥骥上长之义。因二阳在下，势必上进，终有一天，把阴完全驱逐，故曰“刚浸而长”。

“消不久”，因夏历八月的观卦，再进即变为剥卦，与纯阴的

坤卦。结合气候，仲秋一过，严冬将到，漫长的阳气，立待消失，所以凶也。

《象》曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

兑为口，为言。坤为民、为地。互体震，为仁。“教思无穷”指兑泽说。“容保民无疆”指坤、震说。《易大传》于兑卦每寄托以教育及学习的思想。盖以兑为泽、为湖海，是一种涵蓄渊深的大水，其浸泽润物之功，与学人为学求知，讲道授业有很多相同之处。看兑卦《象传》上说的“丽泽兑，君子以朋友讲习”。取朋友讲习犹如两个池水互相沟通，互相灌注之义。临卦言教思无穷，取教育家们言传身教，诲人不倦的育人精神。“无穷”二字，尤可玩味。即孜孜以求，不知老之将至的求知态度。“容保民”之“容”，可体现出为政者对人民的宽容精神。高亨教授认为：“临卦六爻爻辞是他的（按指《周易》作者）政治观点的集中表现”。我认为高先生的见解，是有特识的。

初九：咸临，贞吉。

咸之义为感，与咸卦之咸同。朱子解为“二阳遍临四阴”。非是。初九阳刚兑体，在临之初，能以心感人。故曰“感临”。然临民或接近群众之际，以正为“吉”，不能纯以感情用事。否则就无吉可言了。

《象》曰：“咸临，贞吉”，志行正也。

“志行正”，言志与行，皆得其正，明不以感情徇物也。坤为志，上应坤，故言“志”。

九二：咸临，吉。无不利。

九二阳刚中正，上应六五，有才、有德、有位，为临之主。且兑体悦，震体动。此能以德感人者。以此临民，必为群众所信赖。所以说：“吉，无不利。”

高亨谓：“威”字疑当作威，形似而误。威临，以刑威临民也。可从。

《象》曰：“威临，吉。无不利”，未顺命也。

“未顺命”三字，诸家解释不一。详见后论。

震伏巽，巽为命。应爻坤，为顺。且兑卦为反巽，故曰：“未顺命”。

六三：甘临。无攸利。既忧之，无咎。

“甘”指甘言蜜语，无实心实政。如此应事接物，久之，必为群众所识破，所以说：“无攸利。”然三以柔居刚，又在下卦之上，变革之际，易生忧勤之思。忧勤则改过迁善。知甘临之不足，而变其作风，则无咎矣。

兑为口舌，其德为悦。三兑卦上爻，故象“甘临”。三上应坤，坤为忧。

《象》曰：“甘临”，位不当也。“既忧之”，咎不长也。

“位不当”，言以柔居刚。“咎不长”，言改过迁善之效。

六四：至临，无咎。

“至”，朱子解为“下应初九，相临之至”。高亨教授解为“至临，犹亲临”。又说：“是亲身管理政治”。虞翻说：“至，下也，谓下应初。”予同意高亨教授的说法。盖“至”的义为到，即事必躬亲。如近人所说的心到、口到、眼到、腿到。历史上所载，巫马期治单父，尝披星戴月。即“至临”的一例。

四坤体，“坤厚德载物”，“行地无疆”，故以亲至为象。

《象》曰：“至临，无咎”，位当也。

“位当”，言四居当宰辅之位，以切实负责的态度临民接物，责无旁贷故也。

六五：知临，大君之宜，吉。

“知”：即明智。六五所以为“知临”，因他居领导之位，下应九二咸临（威）之贤，知人善任，推心置腹。如齐桓公、唐太宗的领导艺术，用贤使能，乃明智之事。故曰：“大君之宜，吉。”《象》曰：“大君之宜”，行中之谓也。

“中”：谓正道。盖统治者恃才自用、或用人不专，均是大忌。六五以智临民，任用六四、九二之贤，得治国之道，故曰：“行中之谓也。”观楚项羽之于范增，明思宗之于袁崇焕，悲剧皆由于不智。即其反例。

上六：敦临，吉，无咎。

“敦”：谓敦厚。上六坤体，坤，厚德载物，有“敦”象。又下应六三，三为兑体，其德为悦。坤顺兑悦，感情融洽，如胶漆之无间，故曰“敦临”。或言上六为临之终，交之久，如“晏平仲善与人交，久而敬之”。吉之道也。无论交友，临民、应世、接物，均以敦厚为佳。故曰：“吉，无咎”。

《象》曰：“敦临”之“吉”，志在内也。

“内”谓内卦，指下面二阳。上六居临之终，对初二两爻，敦厚不舍。如为官的爱护人民，为君的爱护人才，为朋友的“久要不忘平生之言”。于事“吉”，于理亦“无咎”。

临 卦 论

过己氏曰：临卦谈治国、临民、处世、交友之道，可谓尽矣。古往今来的统治者或政治家，其治国临民之道，不外求贤任能、知人善任、虚心纳谏、举直错枉、善善恶恶数端耳。而其反面则独裁自用、拒谏饰非、听谗喜誉、脱离群众，四者而已。但知此正

反两面之理者，皆属于“知临”之事。史册上显例甚多，成败的典型，指掌可见，勿用烦述也。此《周易》临卦的观点，所以特标“知临”为“大君之宜”也。高亨教授认为“临卦六爻爻辞是他的——指《周易》作者——政治观点的集中表现”。此言可谓“一矢中的”。吾深然之。

至于初九、九二的以咸临民。咸者，以德感人，即咸卦《彖传》所说“圣人感人心而天下和平”。白居易诗“以心感人人心归”者是也。六四以“至”临民。至者，到也、亲也。即以身率物，躬行实践，心到、口到，形劳天下；亦《吕氏春秋》所称的巫马期治单父，“披星戴月而治”的同义语也。初和二能以德感人，六四能以身率物，均具政治家的良好作风。六五能知而举之，用以为辅，可为任得其人。称之为“知临”，义在于此。如非其人而任之，就不足以为“大君”。古今中外的统治者失败由于不知人者，可谓多矣。此种悲剧，未可只视作封建社会的独有现象也。

不过九四虽能以“至临”的态度治事，亦非完美无缺的为政之道。曷以故？因天下事“一日二日万几”，非一人之力所能尽理。诸葛治蜀，亲校簿书，汗流终日，曾为司马懿所讥笑。以此临民，何如举直错枉，循名核实的易为功？且此种领导方法，为事务官则可，为政务官则不可。六四位高任专，总揽全局。为此琐琐，岂不顾此失彼，易获失误？爻辞以“无咎”断之，盖论其心也。

现在所应特别提出的是九二“咸临”的“咸”，与《象辞》“未顺命也”四字。

朱熹于九二《象辞》下注云：“未详。”盖由于不了解“未顺命也”四字的含义。予今细玩爻义，提出了三种设想：

第一条设想是：“未”字可能是衍文。理由是：（1）临卦继复卦后、正二阳方进之时，以阳临阴，咸临万民，乃顺乎自然的趋势，属于“顺命”之举。《彖传》言：“天之道也”，就是说明顺字之义。（2）九二上应六五“知临”之主，推心置腹，知人善任。他

肩负天下重任，正应大展抱负，报答知遇，以咸临万物。此正国家之所利赖，人心之所渴望。所以应以“顺命也”三字释之，若添上一个“未”字，不但把“咸临吉，无不利”六字推翻，即六五“知临，大君之宜，吉”七字，亦全部推翻了。

第二条设想是：此处说的“未顺命”，可能是从《彖辞》“至于八月有凶”及《彖传》“消不久”的辞义推理而来。因九二为临卦之主，再进渐至阳尽姤生，不久走向反面。按情理说，应止而不进，以遵养时晦。但九二互卦为震体，震好动，上应“知临”之主，欲大有作为。故在“消不久”之时，却知其不可而为之。此正诸葛武侯《出师表》所说的“与坐而待亡，孰与图之”？“成败利钝，非所逆睹”之意。古今许多仁人志士于国家多难之时，用心大多如此。故曰“未顺命”。且《周易》类此的词句很多。如泰卦九三的“艰贞无咎，勿恤其孚”；困卦大象的“致命遂志”；革卦九四“改命吉”等文句，皆以不顺命为贵。于此可见《周易》里浓厚的“人定胜天”思想。

第三条设想是：高亨教授解释九二“咸临”说：“刑杀为咸（也可能是威字之误），‘咸临’是以刑杀的手段统治人民。这是对待‘未顺命’的人民的。”（见《周易杂论》）因高亨教授认为《周易》临卦是讲政治的，所以他说“初九的咸临，当读为诫，与和同意，是统治者以宽和的政策统治人民。九二的咸临，是以刑杀的手段统治人民。”予则以为把九二的咸字解为刑杀，不甚恰当。但说“咸”字是“威”字之误，却有一定的道理。因“咸”字与“威”字，相差在毫厘之间。古代竹简刻书，极易混淆。后人传抄，不无鲁鱼亥豕之讹。九二在上顺（坤）下悦（兑）、举国恬嬉；上安下谄、无所作为的风气下，社会上必然会出现法纪荡然，人心沸动。如刘表的在荆襄、刘璋的在巴蜀一样，这样情景是最可警惕的。《左传》上说：“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（昭公二十年）九

二在此时，对“未顺命”之民，临之以“威”，也可说是救时的必要手段。且临卦卦义既然是讲政治策略的。如各爻专讲文德（如咸、至、知、敦等）不说刑威，是不够全面的，是不合辩证法原则的。

上面三种设想，予倾向第二种说法，究竟孰为允当？拟请专家学者，进一步研究之。

最后，再说说六三“甘临”，与上六“敦临”两爻的爻义。从字面上看，“甘临”与“敦临”，是两种截然不同的态度。这两种态度无论是在应事接物或交友临民上，皆可为吾人借镜。因三是兑体，兑的特点是喜欢玩弄口舌。上六为坤体，坤的特点是“厚德载物”。社会上巧言令色，胁肩谄笑，专腾口说的人，《论语》上说他是“鲜矣仁”。“鲜矣仁”的解释，是很少有好人之意。若拿这种态度交友，必然要见弃于友。若以此种态度临民，则必不能取信于民。所以说“无攸利”。至于以“敦厚”的态度待人，则从政时“先忧后乐”，“恫瘝在抱”，“仁心仁闻”，民必心悦诚服。以之纳交，则久而愈敬。乘车戴笠，生死不渝。吉而无咎之道也。

观卦第二十

䷓ 坤下巽上

观：盥而不荐，有孚颙若。

“观”有两方面。一、为观以示人，使人以之为榜样，即《彖传》所说“下观而化”之意。二、我去观人；或是对人或事物的督导考核，找出成绩和缺点加以总结，作为借鉴。《象传》上所说：“先王以省方观民，设教。”就是这个意思。又观卦下坤上巽，地上有风，风行地上，草木披靡，有观之象。又九五爻居领导之位，中正以观视天下；下面四阴仰之，上巽下顺，有观之意。故卦名为“观”。

“盥”，朱熹注：“将祭而洁手。”马融说：“进爵灌地以降神。”“荐”：就是把祭品献给神。“盥而不荐”是说：把酒灌到地上，却不献牲于神。“有孚颙若”，是说：献祭者孚信之诚，溢于容貌，大家无不见之。这显然是说“神道设教”，乃先王治国愚民的一种办法，并不真是迷信鬼神。《彖传》说：“圣人神道设教，而天下服矣。”妙就妙到“设”字上。“设”者，假设神道，以畏慑其民也。可谓一针见血。

五为天子之爻，下坤为臣民之象。互卦艮，艮为鬼门、为宫阙，宗庙之象。艮为手，坤为水、为器，巽为白茅。以手灌酒于白茅，降神之象。

《彖》曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下。

“观，盥而不荐，有孚颙若”，下观而化也。观天之神道而四时不忒；圣人以神道设教，而天下服矣。

九五居中正之位，以观察臣民，臣民皆顺而仰之，所以说是“大观”。即孟子说：“中天下而立，定四海之民”之意也。高亨教授说：“巽，谦逊也。”下顺而上不骄，以身作则，恭敬以示其民，下必观而化之，亦即“盥而不荐，有孚颙若”之义。

“神”者，阴阳不测之谓。“圣人”，古代对统治者的称号。天有神道，则四时运行不差；统治者假借神道以设教，天下的臣民亦必归服之矣。此释观卦之义也。

《象》曰：风行地上观。先王以省方、观民、设教。

“省”即视察。“方”即邦国之内。观卦上巽风下坤地。风行地上，草木披偃，有省邦国，观民俗之象。“省方观民”以“设教”，教令由省观得来。是由群众中来，到群众中去也。“观”的意义在于兴利除弊。故定制立法，应从实践中来。《象传》把观的范围扩大为“立教”的根据，不止于“下观而化”。是对《彖辞》的发展进步也。“方”、“民”，指坤说。“教”即命，指巽说。“省”观指艮说。

初六：童观。小人无咎，君子吝。

“童”者，童子。郑云：“稚也。”虞翻以艮为童。朱熹：“不能远见，童观之象。小人之道，君子之羞。”高亨：“童观，幼稚的观察。‘小人’，庶民的通称。‘君子’，贵族与士之通称。……此乃古代奴隶主轻视人民之论点。”

《象》曰：初六童观，小人道也。

“小人道”，言是劳动人民的观察，若在君子，就会感到羞吝了。

六二：窥观。利女贞。

虞翻注“窃观称窥”。“窥观”，即从门隙或隐蔽之处观看人，只能私窥，不敢光明正大的去看。“贞”即正，“利女贞”，言这种观察，若是守正的女子犹可，若是丈夫则不可。因女子足迹限于家庭之内，若是男子，则应放眼四海之外，不能片面观察问题也。此爻辞语义与初六爻辞观点略同，盖一为轻视劳动人民，一为轻视妇女。殷周时代，妇女早已丧失在原始时代的社会地位，因这时社会主要劳动都由男子担任，女子事务，只限于家庭之内。《诗·小雅·斯干》说：“乃生女子，载寝之地，载衣之褐，载弄之瓦。无非无仪，唯酒食是议。”就是把女子的活动局限于家门之内，职责是“唯酒食是议”，和男子的“朱芾斯皇，室家君王”就完全不同了。这话与爻辞可互相参考。

互卦艮，为宫室。坤为门，为阖户。六二在门中窥观九五，故有“窥观”之象。

《象》曰：“窥观”，“女贞”，亦可丑也。

《集解》称：“处大观之时，而为窥观；女贞则利，君子则丑。”言一经站在私人的立场或片面去看问题，只能是不出户庭的女子。若是君子如此，就可丑了。

六三：观我生，进退。

“观我生”的解释，诸家不一。王弼解生为“道”。虞翻解为“生民”。荀爽解为“教化生”（均见《集解》）。朱熹解为“行”。高亨解为“百官、庶民”。尚秉和解为“朋友、应与”。予认为在诸解中，尚氏说可从。因“应与”即“友生”。六三的应与为上九。上九阳刚之资，位高任重而无民。且在巽体之上，居事之外，可进可退。三与上正应，志同道合，有进退与共之意。《诗》所谓“惠而好我，携手同行”。（《诗经·邶风·北风》）“招招舟子，人涉卬否，人涉卬否，卬须我友”。（《诗经·邶风·匏有苦叶》）因

三亦居下卦之上，可进可退之地，故观上九的举动以为进退也。

巽为进退。互艮，为生，故取其象。

《象》曰：“观我生进退”，未失道也。

上九有阳刚高上之德，六三与之交友，笃志相从，是正当的行为，故曰，“未失道”。

六四：观国之观，利用宾于王。

“观”，参观。“国”，此间指首都。“光”，文明、文化，泛指一切经济、文化和建设。“王”指九五。四本大臣之位。但本卦的时义是“观”，则六四的地位，当是诸侯，或为新经拔擢的贤俊。故言“用宾”，言“观国之光”也。

互卦艮，为“国”、为“光”。巽为“利”，为旅客，故言“宾”。巽伏震，为诸侯。诸侯朝覲王家，则为王之宾客矣。

《象》曰：“观国之光”，尚宾也。

“尚”，上也。“尚宾”，言为国王之宾。

九五：观我生，君子无咎。

“观”，意为考察。“我生”，九五之应与，即六二。九五刚健中正，为观之主，一国之君，即“君子”也。六二坤体，坤为臣、为民。则“观我生”即为国君者，观察臣下，以考核政绩的良嫔；考察民众，以了解人民的生活。如此则洞达民隐，兴利除弊，为上者可以“无咎”矣。

虞翻释“生”为生民，高亨释为“百官庶民”，意义相同。错震为生，坤为我，为民。艮为君子。

《象》曰：“观我生”，观民也。

为国君者，能洞悉民情，作为施政的依据，此意与《大象》省方，观民，设教的意义相符。

上九：观其生，君子无咎。

“观”，考察。“其生”，高亨曰：“其为彼，指他国。”认为国

君考察他国的百官庶民，非是。尚秉和认为“其”即五，生为三。以上九高而无民，三坤体，与初、二皆五之民，故曰“其生”。此说近理。上九阳刚位尊，虽居事外，仍不忘情斯民。平日关心民瘼，欲佐九五施行其政教。但此臣此民，皆九五的臣民也，故曰“观其生”。但此种作法，属于君子则可，若非君子，则有揽权自恣之嫌矣。故曰：“君子无咎”。

《象》曰：“观其生”，志未平也。

朱熹解“未平”为“未得安然无事”。又释为“未可忘戒惧”。王弼解“平”为平易。高亨解“平”为辨明。尚秉和解为不忘情于民。予认为以上解释，皆语焉不详。盖“平”字的真解释为平息。意思是上九虽居事外，但爱国爱民之心，并未平息，故仍“观其生”也。巽为志。

观 卦 论

过己氏曰：我们读临卦已略知《周易》作者对施政临民，交友处世的方法和态度，内中充满辩证的观点。今读观卦对作者观察事物，考核政治，访求民隐，创制立法的意向，亦可窥见其梗概。虽部分《爻辞》意义上有时代的局限（如初、二两爻）此乃唯物的历史观规律所决定，不能以今天的眼光，深咎古之人也。

下面就观卦的内容，分析言之。

（一）观卦是反对以主观主义的态度看问题的。

初六爻辞上说：“童观。小人无咎，君子吝。”高亨教授对这一句的注解是：“童观，幼稚的观察。小人，庶民的通称。君子，贵族与士的通称。”高亨说：“作者认为劳动人民的知识，不妨简单；统治者的知识却要丰富，显然是对劳动人民的轻视和对统治阶级的重视。”我认为高亨教授的解释是对的。《象传》上说的

“初六，童观。小人道也”正是这个意思。“道”即行为。但是作者为什么认为“童观”，是小人的行为呢？其中还有一种深义。

再看六二爻辞“窥观利女贞”。我在前注中说过，窥观，即从门隙或隐暗处观看人或物。这样，所见既小且近，且对所观之物只见片面不见全体。因为作者认为这样观察若是女子还可，若是丈夫，那就断断乎不可。因此《象辞》上说：“窥观、女贞，亦可丑也”。作者既已说过：“窥观，利女贞”矣，为何又说这一句话呢？从语气上看出，作者对“窥观”是极端鄙视的。因在殷、周奴隶社会，妇女的地位低下，遇事不敢公开露面，观察事物只能偷偷摸摸，不能光明正大的正面去看。因此这看法是孤立的片面的。幼稚、片面、孤立的主要缺点，都是以主观的态度看问题。这种看法，不具有丝毫客观性。如果具有客观性，那就不会幼稚片面了。从这一点来说，《周易》作者对主观主义缺点的认识是深刻的。

（二）观卦主张对事物的考察和分析应有充分的客观性。

观卦六三、九五两爻爻辞，都言“观我生”。上九则言“观其生”。什么叫“观我生”呢？这点我赞成尚秉和的说法。大意是说：我生就是友生，就是应与。应与的地位高，则为君主或贵臣；应与的地位低，则为庶民和群众。他认为六三的应与是上九，上九的地位为事外之臣，或者是德高望重，退居到第二线的贤达。他定是大名鼎鼎，才识过人，为通国所仰慕的人。而六三的所居亦在可进可退之地。他既与上九为正应，彼此同心，观点默契。二人互相辅助，进退与共。穷通去留，合乎出处之正。这样为观，则学问事业，相辅而行。集思广益，所获必多。故“观我生，进退”，非离群索居、孤陋寡合可比矣。

九五的应与是六二。六二坤体，地位是臣民。九五阳刚中正，为观之主。古称：“民为邦本，本固邦宁”。魏征说：“民犹水也。水能载舟，亦可覆舟”。九五膺大君之命，对于治国施政，必先知

人民群众的好与恶，然后视为根据，依之创制立法，如《大象传》上所称“后以省方观民设教”者。如此则凡百庶政，莫不走群众路线，按现在的话说，就是：“从群众中来，到群众中去。”一切观点，均有客观根据，不违乎群众。因而“观我生”的意义是全面看问题，片面性的成份，大大减少。《象传》上说：“观我生，观民也。”足见古代统治者，虽无民主的制度，却有民贵的观点。客观看问题的重要性，于此可见矣。

上九曰：“观其生”。如何把“我”字易为“其”字呢？原因是六三、九五的“我生”，指自己的应与，而上九的“其生”，则指“九五”的应与也。上九的应与为六三，为何说是九五的应与呢？因此时的上九，乃事外之臣，已无自己的臣民，对国事不负实际责任。但阳刚之质，与九五同气相亲，休戚与共，值观卦阳长阴消之会，不忍弃五，置国事于不顾，犹眷恋斯民，恫瘝在抱。李泌在唐朝，身居衡阳，仍负天下之重；陶弘景、谢安石，虽居东山，都怀斯民之忧，这就是“志未平”。再上九的事例，不一定以位言，亦可以才与德言。如杜甫的每饭不忘君国，范仲淹的心怀天下，均古今贤达，“观其生”的模范。《爻辞》说“君子无咎”。是说国家兴亡，匹夫有责，况于天下之事，而能果于忘情乎？

六四的“观国之光”，其范围不仅仅局限于诸侯的朝覲与述职，他如草野贤俊的初登仕途，异国使节的观光访问，巨儒鸿学的出国考察，均可包括在内。春秋末季，吴国延陵季子观周乐，唐代玄奘的游天竺，日本留学生空海、阿倍仲麻吕的求学大唐，近世各国首脑们相互访问，均属观国的范畴。其重要目的均在借教他山，为己邦的借鉴，此种客观态度，与“童观”、“窥观”的情况，根本不能相提并论也。我们由这点悟出《杂卦》中说的“临观之义，或与或求”的精义来。因临的卦义，不论它是“咸”、“甘”、“至”、“知”、“敦”，甚至是“威”（按指九二的咸）都有对人施与求的态度。而观的意义，不管是“童观”、“窥观”；不管是“观我

生”、“观其生”和“观国之光”，则皆是着眼于群众，参观于地方，借鉴求经的态度。与的态度，主观的成份偏重；求的态度，客观的意义居多。学习“观”卦，为政求学的精义得矣。

周易经世学新论卷三

噬嗑第二十一

䷔ 震下离上

噬嗑：亨。利用狱。

“噬”之义为啮。即咬也。“嗑”之义为合。朱熹注：“物有间者，啮而合之”是也。此卦下震上离，上下二阳爻，象颐，如口腔。九四一阳，横于口腔之内，象食物间在口内，不啮之则不能合，啮之则合矣。合之则亨通矣。故曰“噬嗑亨”。

“狱”，刑法和监狱。“利用狱”，运用刑律以惩治梗难化之民，如口之啮物而粉碎之者。粉碎之，则政化可通矣。《周易》于临（民）观（政）之后，继之以“噬嗑”（刑狱），其意义可想而知。

震口，故象噬。尚秉和认为本卦从初至四，正反皆震，如口之合。可谓观象入微。互体坎，坎为狱，故曰“利用狱。”

《彖》曰：颐中有物，曰噬嗑。“噬嗑”而“亨”。刚柔分，动而明，雷电合而章，柔得中而上行。虽不当位，“利用狱”也。

高亨曰：“颐，腮也。”噬嗑卦，上下两阳象颐，中间三阴象齿。九四一阳横于颐腮之内，象食物含在口中，必须进行咀嚼，故曰“噬嗑”。噬嗑则食物消化，就像是问题得到解决，也如同狱讼获得折服。这样就会亨通了。故曰：“噬嗑而亨”。

关于“刚柔分”句，高亨教授认为“分当作交，形近而误。”理由是：“《易传》之例，阳卦在上，阴卦在下，为‘刚柔分’。节

卦上坎下兑，《彖传》称‘刚柔分’即是。阳卦在下，阴卦在上，为‘刚柔交’。噬嗑之下卦为震，阳卦；上卦为离，阴卦。当为‘刚柔交’，不当云‘刚柔分’。”所言极有见地。因本卦上下二划皆阳爻，中间三划为阴爻，形是口腔噬物，交则能噬，不交便不能噬。又本卦下震，其德动而起；上离，性炎上，方向相同，如人的意志相合，亦是“刚柔交”。又《彖传》本文下句是：“雷电合而章”。按合亦交也。例如天将雨，必先电光，后雷声，雷电合交，雨泽沛降，非常显明，此种现象亦“刚柔交”也。有此数例，则高亨教授释“分”为“交”，可谓探骊得珠，发前人所未发，吾特从之。

所谓“柔得中而上行”，以噬嗑的六二居下卦的中位。六五居上卦的中位，二者皆阴爻，为柔，故曰“柔得中”。二震体，性动而起。五离体，为日、为火，火性炎上，故曰“上行”。“不当位”者，指六五以阴爻居阳位；九四以阳爻居阴位之故。然刑罚之宜，在刚柔并用，威明兼备。噬嗑有雷之威，有离之明，二德相济，相得益彰。故“利”于“用狱”也。

《象》曰：雷电，噬嗑。先王以明罚敕法。

“雷电”，汉“石经”作“电雷”。朱子从之。

郑玄云：“敕犹理也。一云整也。”“噬嗑”按卦形言，有颐之象，可用以咀嚼食物。按卦德言，下雷上电，威而且明，适用于“明罚敕法”。咀嚼可化间口之物，刑罚可整治梗顽难化之民。象与理一也。

本卦互体坎，罚与法，皆坎象。

初九：履校灭趾，无咎。

“履”即履，鞋子。“校”，足械，桎也。“履校”，言以足械作鞋子；“灭趾”，即把械加在趾上，足趾受伤之象。初九为受刑之人，因在卦始，初进于恶，罪薄过小。且居卦之下，故象施以足

械，禁其行走。“无咎”者，惩于初而戒于后，改过迁善，何咎之有。

震为趾，坎为校。初震体往而遇坎，有以校贯于足趾之象。

《象》曰：“屢校灭趾”，不行也。

“不行”，言初以轻罚受惩，小惩大戒，不敢再进于恶也。震为行，坎为险。行而遇险，故“不行”。

六二：噬肤灭鼻，无咎。

“噬”，用牙咬而食之。“肤”，无骨之肉。朱注：“肉之柔脆，噬而易噬者”，“灭鼻”，即鼻部受伤。本卦震为噬，互艮，艮为肤、为鼻。上互为坎，坎水掩鼻，故曰“灭鼻”。噬嗑卦以噬物喻用狱。朱熹言：“初、上，无位，为受刑之象，中四爻为用刑之象。”所言有道理。若尚乘和以“‘灭趾’，有类于刖刑；‘灭鼻’，有类于劓刑”。高亨教授谓“奴隶越其分而吃肉，触怒奴隶主而割其鼻”。是皆以二亦为受刑之人，与噬嗑卦义不合。且刖与劓不见得是轻刑，是与经意“小惩大戒”不符也。不可从。

《象》曰：“噬肤灭鼻”，乘刚也。

二居初九之上，初阳刚，故曰“乘刚”。喻二虽中正无偏，折狱如噬肉之易。但以对象系顽梗难化之民，不免受些伤害。然以居中顺理，终“无咎”戾也。

六三：噬腊肉，遇毒。小吝。无咎。

“腊肉”：《说文》：乾肉也。朱子《本义》说：“腊肉，谓兽腊全体骨而为之者，坚韧之物也。”此说合理。以腊如是干肉，则同于六五，而易于九四的干肺。六三以柔居刚，不中不正，不应所噬与五相同也。“遇毒”，虞翻说是矢毒，盖狩猎时，用矢射兽，故有毒耳。从文字中说明殷代狩猎之俗尚盛，多余之肉，常腊之以备不时。九四的干肺，“得金矢”，六五的干肉，“得黄金”。均为矢留兽体中，吃肉时始得之。金矢，即黄铜矢也。殷为铜器时代，

故云然。

六三阴柔居阳位，德才不足以服人。用以折狱，而人不服，故有噬腊肉遇毒之象。不过三居噬嗑之时，有用狱之责，故虽有小难，终无大咎。

荀爽说：“腊肉，谓四也。”九四阳刚，三承之，故象遇毒。震为噬，坎为肉，离为日，离日爻肉，故称腊。坎为毒，三进而遇坎。故言毒也。

《象》曰：“遇毒”，位不当也。

三以柔居阳位，职位不相称。且不中不正，才德不能服众，故曰“位不当”。

九四：噬干肺，得金矢。利坚贞。吉。

“肺”，肉之带骨者，喻用狱之对象，强硬难服。“金矢”，铜矢没入兽骨中未取出者，噬肉时遇之，有害咀嚼；喻折狱而遇到困难。但九四以阳刚居柔位，刚而能柔，恩威并用，故终能使罪者输服，有“得金矢”之象，言不受其害也。不过遇此狱情，不可过于轻率，能坚韧以行事，公正以待人，必获其“吉”。盖九四用刑不畏权贵，刚柔兼施，听讼能得其情，历史上在执法公平的官吏中，此种事例甚多。西汉张释之的持法不阿，即是好例。

离为火，坎为肉，肉在火下，其肺必干。艮为金，坎为矢，离为戈兵，故曰“金矢”。坎险而陷，故“利艰贞”也。

朱熹、尚秉和均引《周礼·大司寇》：“禁民狱讼，入束矢钧金，而后听之”。遂以金矢为讼者所入。予以为此金矢原指干肺中之矢，喻噬中有险，折狱难度大，非讼者所入可知。特录供参考。《象》曰：“利艰贞”，未光也。

“未光”，言治国施政，尚未达“黎民於变时雍”之境，仍有顽梗难化之民，是治道未为光大也。

艮为光明，坎为隐伏，四艮体，置于坎中，故“未光。”

六五：噬干肉，得黄金。贞，厉。无咎。

“干肉”：难于肤，易于腊肺的肉。“黄金”，铜之纯者，质胜于普通的铜矢。高亨教授认为“有人置黄金粒于干肉之中以谋害食者，食者以齿嚼之而发现黄金粒”。亦可通。“贞”，公正。“厉”，惕厉。

六五居中得正，为用狱之主。然质本阴柔，故有“噬干肉”之象。肉中虽有黄金难噬，却是有价值之物。黄中正之色，喻用狱虽有艰难，却因审判得当，合于中道也。然刑狱重典，不可不慎。必以中正之道存惕厉之心，方可无偏无颇，得其衷情，刑清而民服矣。故无咎。

坎肉，遇离火故干。艮为金。离色黄。坎险在中，故惕厉也。《象》曰：“贞厉无咎”，得当也。

六五“噬干肉，”必中正惕厉方可。“无咎”者，因以审慎态度处理刑狱，方为“得当”也。

五柔而得中。得中，即“得当”。

上九：何校灭耳。凶。

“校”，即刑械，枷也。“何”，通荷，负也。《诗·曹风·侯人》：“彼侯人兮，何戈与殳”。即是。罪人荷枷，必遮其耳。罪及其耳，刑杀可知。故凶。

上居卦终，是穷极于恶，积久难返者，故有此象。上之正应为三，三坎体，为校为耳。互卦艮，为背为荷。坎校加于艮背，故曰荷校灭耳。《系辞》称上九是“恶积而不可掩，罪大而不可解”。其凶可知。

《象》曰：“何校灭耳”，聪，不明也。

“聪”，孔颖达《疏》：“聪，听也。”“聪不明”：言上九所以遭灭耳之祸者，以所听皆昧于利害邪僻乱法之言，故终陷身于迷途。因其听“不明”之故也。

噬 嗑 论

过己氏曰：《周易》以噬嗑继临与观之后，意在说明施政临民，不可缺少刑狱。可谓知法治的重要性矣，苏洵曾说过：“信义行于君子，刑威施于小人”。此间所说的君子小人，不能只以地主、庶民来划分其性质；而应以思想和教养，爱国或害国，守法或梗法的行为来作区分。如此则善恶可判，法能平而法治可立矣。我国古代虽以封建政体过于漫长，统治者往往以人或权代法。然《尚书》曾有“无党无偏，王道平平”。民间谚语亦有“王子犯法，与民同罪”。而西汉廷尉张释之对汉文帝说：“廷尉，天下之平也，一倾，民安所措其手足？”孔子亦说：“刑法不中，则民无所措手足。”（《论语·子路》）以上种种说法，虽时代不同，但无一不与“噬嗑”大象“先王以明罚敕法”的经义相同。于此可见，以法治国，乃中华民族的优良传统，是五千年文化的所赖以不敝者，而此种政治思想，实早孕育于“噬嗑”之中。近今世界各国，无不竞言“法治”，重视“立法”。认为无法制则民权为极权所代替，国将不国。此种思想在我国《周易》讼，师，噬嗑各卦中都早示其意。于此知阅沧溟之大者，应念昆仑之滥觞；感受爱迪生氏电力发明之惠者，亦应勿噬太初燧人氏之智也。

其次“噬嗑”以威明并用为执法的要素，以公正，惕厉为行法的用心，此点极为重要。盖国家的法令刑律，有关乎人民的生活和生命。一经定讞，千夫难挽，影响甚巨。因此为政者苟无知法辨冤之明，不足以治狱；若无访查分析之勤，不足以尽情。此“明”字所以为用狱的重要条件也。然以明治狱，仍有不足之处，则以情伪虽明，每难施诸“吞舟”之奸；法条虽备，而无术行之顽梗之民者，此例甚多。不然历史上何以出现“人皆有一天，吾

有二天”（《后汉书·苏章传》）“五日京兆，岂能杀人”的记载？可见“明”固重要，如无不测之威，谁能使法律得到正常的运行？在这一点上，又深知“法”与“威”字的联系。所以噬嗑卦的组成，下震有雷之威，上离有电之明；《传》所谓“雷电合而章”者。如此则威明兼备，而狱可治矣。

然仍有进者。夫狱者关乎人民的生命，乃国之大事，万万不可轻忽。因此，九四提出“利艰贞”之语，六五又明著“贞厉”之文。这两爻的意义，按现在的话来说，“艰贞”就是要不辞坚苦，公正行法，无偏无私。“贞厉”，说是以大公至正的态度，警惕戒惧地进行审判，不畏强暴，不惧艰险，坚决保证法律的实施。这种精神，都是执法行法者，必须具备的特点，不能缺少。故吾以谓作《易》者，非具有政治家的学验与抱负，必不能语于此。

或又问曰：“刑狱系政治中事，奈何以饮食相比乎？”予曰：此作者之意，刑罚于国家社会不可一日或无也。或曰：《尚书》称“刑期无刑”。《论语》称：“听讼吾犹人也，必也使无讼乎”？是圣人之意，皆以无刑为主，今子言刑罚不可一日无，与古圣贤之意不相违乎？予曰：子不知噬嗑之微意也。刑当清而法不可无，正如战当息而兵不可废也。

儒家性善性恶之论，先哲各有所主。此种观点，不过想拿出人性作为自己的人生观，推为治国施政的根据。其实人性相同，与求生有关。“性相近，习相远”。“习”字就是人类和其他动物不同之处。故我认为人类的先天禀赋，本无差别；起决定作用的是后天的教养与习惯。教养和习惯，也叫做环境条件。环境条件，不尽相同。因此人们的发展道路，亦不尽相同。《尚书》上说：“人心唯危，道心唯微”。人心应当说是求生的一面；“道心”应当说是教养的一面。人类生在宇宙间，都有求生的本能。但圣贤与恶人，岳飞与秦桧，华盛顿与希特勒，结果所以不同，与教养的程度发展的方向有关。人类为了求生，都有食、色之欲。但一种人

由于环境影响，求之过奢，恒损人之生以奉己之生，至于人欲横流。故夺人之食，以为己之食，寡人之妻，以为己之妻。乐己之万钟千顷，而忍人之贫无立锥。幸己之佳丽三千，而忍人之嫠寡无室。此种人，谓之恶人。一种人，欲己之丰衣足食，而能推己及人，思天下人的各得其所；欲己之天伦和乐，推以及人，愿天下有情人皆成眷侣。这就说明人心与道心的不同。“人心”与生物之心同科，容易泛滥；所以说“唯危”。“道心”与圣人之德同流，在于培养；所以说“唯微”。“人心”走到极端，沦为禽兽，故称之为“恶人”。“道心”正常发展，处处胞与为怀，可入仁圣之域，故称之为“善人”。恶人欲其无；善人欲其多，则有赖国家的教育和法律。教育以培其善，刑罚以制其恶。所以为国政者，教育和刑法，不可偏废，缺一不可。故历史上郅治之世，教育（礼治）与法律（法治）必交相为用。如车之两轮，如鸟之双翼，缺一则失矣。于此知虽尧舜之世，不能无四凶；民主之世，不可废刑律。“噬嗑”所以强调“明罚敕法”，强调“用狱”，非过时之论也。

最后谈一谈噬嗑以食肉设喻的侧面意义。

噬嗑以饮食代表用狱，但所食之物皆肉而无粮粟。这证明殷周之际农业种植尚为岐周社会专有的生产方式，在东方的殷周社会尚未普遍。这时畜牧生活虽已盛行，而狩猎方法，仍在应用。因此，噬嗑六二说“噬肤；”六三说“噬腊肉；”九四说：“噬干肺”；六五说：“噬干肉”。由这些文字看出殷人所噬者皆是狩猎所得的兽肉，贮存于平时，而备不时之需者。其“灭鼻”，“遇毒”，是肉中有物，未细心整治而受伤害也。其“干肺”“得金矢”；“干肉”“得黄金”；是箭镞含兽体内，因未取出而妨食也。且对于所食之肉，未注明生熟，很有些类似生食。即是熟食，也像是火爨的兽肉，如今日营火会所为者。足证这是古代原始社会的生活写照。于此见《周易》写作之早，而原始人民的生活方式，仍反映在文字之中也。

贲卦第二十二

䷖ 离下艮上

贲：亨。小利有攸往。

“贲”，郑玄：“文饰也。”《释文》：“傅氏作斑，文章貌。”按现在的话说：“贲”，就是修饰和装璜。人情衣食充足之后，就要力求生活的美满。居住求其轮奂，什物求其华丽，礼仪求其繁奢，语言求其文巧；这些都叫“贲”。“贲”在人们生活中和社会发展上是自然的，似乎也是必要的。因此有亨通之道。但“贲”即文，文不可过，文过则害质。《论语》上说：“质胜文则野，文胜质则史。”《序卦》上也说：“贲者，饰也。致饰然后亨，则尽矣。”“尽”字在《易》上是穷极的意思。是说过于修饰会流于浮华奢侈。专注意表面现象，轻视内容和实质；这样下去，就会走向穷途。且此卦六爻皆一阴一阳相杂。阳为质，阴为文。阴阳杂，则文采生，故曰斑，曰文饰。徐志锐先生说：“贲卦是讲本质与现象的关系，这种关系又是通过刚柔互相文饰为命题加以论证的。”所见甚是。“小利有攸往”者，火在山下，明照不远。三阳皆失位，二、五皆阴爻，才具柔弱。且下明而上止，不能谋远。故发展甚小。

再卦之互体，坎、震。艮止于上，坎险在下，震居其中，故不利于大行，而“小利有攸往”也。

《彖》曰：“贲亨”。柔来而文刚，故“亨”。分，刚上而文柔，故“小利有攸往”。刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎

人文，以化成天下。

关于“柔来而文刚”之义，苏轼主张六子皆来自乾坤之说（已详讼卦《彖辞》注），程颐亦说：“下离本乾，中爻变而成离；离在内，故云柔来。上艮本坤，上爻变而成艮；艮在上，故云刚上。”苏、程之不足处，六十四卦皆来自乾坤，为何只讼、贲、随等少数卦，言往来上下呢？来知德氏说：“‘柔来文刚’者。噬嗑上卦之柔，来文贲之刚也。柔指离之阴卦，刚则艮之阳卦也。‘分刚上而文柔’者。分噬嗑下卦之刚，上而为艮，以文柔也。刚指艮之阳卦，柔指离之阴卦也。”吾采来氏之说。贲卦本是谈文饰，但阳是质，阴是文。“柔来文刚”，以柔济刚，质中有文，是贲亨的道理。“分”者，即“刚柔分”的简文。“刚上而文柔”者，以刚济柔，文不胜质。故“小利有攸往”。言小者，文饰乃治事理国之一术，非根本大计，不能大有作为，仅小利而已！郭京说：“天文上脱‘刚柔交错’一句”。王弼、孔颖达、朱熹均认为“天文也”之上，有“刚柔交错”四字，今从之。贲卦艮为星，离为日，互坎为月，互震为辰；皆天文也。震春，离夏，坎冬，艮伏兑为秋；则时变也。离为礼，震为乐，则为人文。高亨说：“人文指社会之制度文化教育等。”徐志锐说：“所谓文，是指文明礼仪。通过文明礼仪，以反映人的思想品质。”离为文明，艮为止，故曰“文明以止”。“止”即《大学》“在止于至善”之意。

观天文的日月运行，刚柔交错，可察知寒暑往来、四时变化的规律。观乎圣人的文明礼仪，使天下人各由其道，社会就能安宁，这就是“化成天下”了。

《象》曰：山下有火，“贲”。君子以明庶政，无敢折狱。

“庶政”是有关地方钱谷簿、书的一切政事。“山下有火”，火光烛照草木，景物自然可观。君子法离之明，对地方庶政，明察

洞悉，以求其宜，是必要的。若夫刑狱之大，非全面洞悉，就不能掉以轻心，冒然决断。故曰：“无敢折狱”。“敢”，此间作冒昧解，详见后论。

艮为君子，离为明，坎为狱，故取其象。

初九：贲其趾，舍车而徒。

“贲”，饰。“趾”，足趾。“徒”，步行也。初爻居下，足趾之象。应爻震体，震为足，亦趾象。互体坎，为车，为舆多眚。又在车下，故弗乘。初刚德明体，上应于震，本应乘车而进。但进而遇坎险，阻其前进，故宁愿舍弃轩车，安步而行，以道义自高。有摆脱逆境，安于地方事业，以独行其志之象，故曰“徒”。“徒”亦在行，但不是乘车耳。

《象》曰：“舍车而徒”，义弗乘也。

初应四，为三所阻。二近初，坎体，象车，欲来文饰初，初以其非正应，不合于义而拒之。故曰：“义弗乘”。

六二：贲其须。

“贲其须”，言六二文饰其须，以为美也，尚乘和：《焦氏易詁》：以艮为须。侯果、朱汉上二氏皆言三至上，有颐象，二在颐下，故有须象；观象亦巧。然六二为何要饰须以为美呢？二以柔居中得正，三亦以阳居三得正，但皆无应与。贲卦以刚柔相杂为义，二必比三以为文，方能成事，故象“贲其须”。“其”字指九三，言附三以为文也。

《象》曰：“贲其须”，与上兴也。

何楷：“兴，起也。”二不能文初而文三，三震体居上。震为起，故曰“与上兴”。言三接受二的文饰，二赖三之动，以成其文也。凡学子求良友以钻研学业；工作人员求好领导以干事业；贤豪相助以成就功勋，都是“与上兴”的例证。

九三：贲如，濡如。永贞吉。

“贲”，文采灿烂，言衣着之美。“濡”，润泽沾湿，言生活之富。“永”，常久。“贞”，正固也。三居离体之上，有文章之美，故象“贲”。居坎之中，有水泽之润，故象“濡”。为震之主，性动，因戒其“永贞”。又卦以刚柔交错为义，三居三阴的中间，正“柔来文刚”而得“亨”者。譬如为官者，得人才之助；为学者得师友之助；推及家庭亦然。不过凡人处顺境者，易致陷溺。华而不实，必灭其质。故能常守其正，则吉也。

《象》曰：“永贞”之“吉”，终莫之陵也。

高亨：“陵读为凌，侵袭”。三如能不为浮华所溺，常守其正。则不致受某些趋炎附势，翻手云雨者的欺凌矣。

六四：贲如，皤如，白马翰如。匪寇，婚媾。

高亨：“如，亦犹然也。”“皤”：郑、陆作皤。音烦叶韵。李鼎祚：“皤，亦白素之貌。”“翰”，鸟羽。又高飞貌。《诗·小雅·小宛》“宛彼鸣鸠，翰飞戾天”是。“匪”，读为非。

六四阴柔得正，与初九为应。然以近三，为其所阻，目的难达。故初而华饰，继而白素，且骑上快如飞鸟的白马，急欲与初相合。然九三刚正，亦非欲为寇者，乃求与四婚媾以相亲耳。但求者在三，应不应在四，四持正，三亦不能终阻其与初相应也。

四应初，离体，故象“贲”。互体震，为“白”，为“马”，为羽翰。故曰“皤”，曰“白马”，曰“翰”。坎为盗，故象“寇”。《象》曰：六四当位，疑也。“匪寇婚媾”，终无尤也。

尚秉和：“疑”为疑三。坎为疑。六四以阴爻居阴位，为柔得其正者，故曰“当位”。以其近三，始疑其为寇，及知其非为寇，拒其求而仍应于初，则终无过尤矣。

六五：贲于丘园，束帛戔戔。吝，终吉。

“丘园”，山林间的园圃、贤者所居之地。“戔戔”，《疏》：“众

多也”。虞翻：“委积之貌”。《子夏易传》“五匹为束”。《仪礼》士冠士虞礼、《周礼·大宗伯》注皆以束帛为十端，每端丈八尺，两端合卷。总为五匹。皆与子夏传同”。朱子《本义》：“束帛薄物。‘戔戔’，浅小之意。”非是。朱子所以以戔戔为浅小者，以未领会吝字的意义。认为若不解“戔戔”为浅小，奈何说是“吝”呢？殊不知五之所以称“吝”者，以五为贲之主，正应为二。二阴柔无才，难得其文饰与辅助，故“吝”。后来转求上九“丘园”之贤，“刚来文柔”，故“终”得其“吉”也。这里用一个“终”字，正是对当初的吝难而言也。荀爽曰：“五为王位，体中履和，勤贤之主，尊道之君也。故曰：‘贲于丘园’”。所言最当。艮为丘园，震为林，坤为帛。六五因国无人才，难以施治。（吝）后能礼聘丘园中的贤者，来相辅，得其文饰，故象言有喜，即喜得良辅也。旧称汤三聘伊尹于莘，刘备三顾诸葛亮于草庐之中，正与此象符合。《象》曰：六五之吉，有喜也。

有喜，言喜得上九“刚来文柔”也。虞翻说：“凡言喜庆，皆阳爻”。上九来文五，为何不喜？

上九：白贲，无咎。

“白”，素色，五色之朴也。《易》以刚为质，柔为文。今上九阳刚居卦之极，下饰六五，是“刚来文柔”。文极复返于质，故曰“白贲”。此《易》“穷则变，变则通”之义也。属于救时济穷，故“无咎”。

虞翻以五变而成巽，九在巽上，故曰“白”。其实，上应九三，三震体，陆绩云：震为白。且伏巽，亦可为白也。

《象》曰：“白贲无咎”，上得志也。

“上”，言九居于上位，德高望重，为众人所仰。“得志”，言能奏移风易俗，拨乱反正之功，其志得行。

尚秉和认为《易》爻阳遇阴则通。贲卦上九下乘重阴，故

得其志。并举大畜，损，颐上九；益卦九五为例。

上应为三，坎体，坎为志，故曰“得志”。

贲 卦 论

过己氏曰：生活充实之后，继之以文饰；政权巩固之时，宣扬其声威。衣暖而欲其华，居安而求其适。言质而思其辩。人类社会文明的进步，无不依此轨道前进。《大易》于噬嗑（饮食）之后，即继之以贲（文饰），其深意当在于此。《序卦》上说：“噬者，合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者，饰也。致饰然后亨”。此节须注意的要点是“苟合而已”四个字。什么叫做“苟合”呢？“苟合”即了草，苟且，安于现状之意。凡事了草，苟且，安于现状者，遇事不求进步，不知革新，而自甘野蛮和落后；这种思想，就是“而已”。“而已”之意，即止于苟合，不求文明也。反之，就要向贲发展，遇事不安现状，不甘“苟合”，处处求文饰。有内容还要求形式，有本质还要看现象；这就是“致饰”。“致饰”方可“亨”通。我想这就是《易》以贲续噬嗑的真意吧！

贲卦《彖传》上说：“文明以止，人文也”。又说：“观乎人文，以化成天下”。这一点我认为是儒家消极的伦理观念。为甚么这样说呢？我想借徐志锐先生的一段解释来阐明其义。徐先生说：“艮为止，同时又是指人有文明礼仪则能各止其所当止。如君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友互相交接，都有礼仪上的分寸，不可逾越。能守其分则是止。”又说：“观视人的文明礼仪各止其分的现象，就可以教化天下，使人人能具备高尚的道德品质。”

根据徐先生的分析，“文明以止”与《大学》上所说“在新民；在止于至善”的内容，有点相同。《大学》上所说“止至善”是：“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与朋友交止于信”。这些各有所止，各守其分的内容，与《论语》

上说的“君子思不出其位”。履卦大象辞说的“君子以辨上下、定民志”。“不出”和“定”，都是所有所止的不同说法。也就是《贲象》“文明以止”，“化成天下”思想的翻版。但从今天的眼光看，这个各有所止的逻辑，是儒家思想中最消极的一面，这是专为封建制度服务的伦理道德，与民主思想毫无相通之处，是应该批评和扬弃的。

现在再谈贲卦《象辞》所说“君子以明庶政，无敢折狱”是什么意思？有人以为山下有火，明照草木，本宜“明政折狱”，为何要说“无敢折狱”呢？关于这一点我认为：“山下有火”，与山上有火不同。山上有火，光能及远，故旅卦大象说：“君子以明慎用刑，而不留狱。”“山下有火”光难及远，且所照仅山之一方，山上或山之另一方，几乎全然看不见，片面性强。故大象说“无敢折狱”。“不留狱”，“无敢折狱”，二者是对立面，对立中有统一。盖环境无障碍，则明能及远，故“不留狱”。环境有障碍，只见片面，看不到全体，就不敢冒然大胆折狱了。

高亨教授亦说：“山比客观事物，以“山下有火，仅照明山之一面，比人之明察，仅认识事物之片面。”“在断狱时，恐其认识之片面，只有一面之词，只有一人一物之证，决不妄作判断。”这是很恰当的见解。尚秉和氏说：“山下有火，与地下有火同。”非是。

“敢”字除大胆外，还有冒昧之义。《仪礼·士虞礼》：“敢用絜牲刚鬣。”《注》：“敢，冒昧之辞。”故此处所说的“无敢”，非不折狱也，特不敢冒昧从事耳。若明察小心，就可以折狱了。

最后，我想对“贲无色也”的意义解释一下。

贲之本义是文饰。文饰非色不可，为什么说“贲无色”呢？这是有道理的。予细揆六五、上九两爻辞义，六五虽居于贲之尊，因下应阴柔，不能得其文饰，难（吝）于为治。故束帛丘园，以求上九阳刚之贤来相饰，“终吉”而“有喜”。于此得知，上九在贲

之时，居于时代的激流点，为最关键人物。他必须有济危拯溺，拨乱反正的手段与魄力，方可扭转风气，挽狂涛于既倒。但上九出山之后，用什么来文饰六五呢？它的法宝，却是一个“白”字。干宝说：“白，素也。”素有何色？这就是《序卦》说：“贲，无色也”的主要原因。但是“白”字在文饰上有什么作用呢？因贲卦下面三爻，均系以柔文刚，至五、上两爻，文胜已极。譬如社会上奢靡成风，政治极端走向形式化，群以浮华相尚。如晋时士大夫以清谈为务。唐天宝年间，国内歌舞升平，不知居安思危；后来都招致社会离乱。上九阳刚居上，为成贲之主。《易》例，刚为质而柔为文。今上来文五，以刚文柔以质济文。是文极返于朴，以白为贲之意也。且素帛、白纸方可施行绘画，朴玉、原材，方可雕刻装璜。若帛、纸已绘，什物已雕，即无法着手贲饰了。因此《序卦》倡“贲无色”之论。李光地说：“贲之道在无色，以白为贲，则敦本尚实，华靡之习不足以累之，何咎之有？”愚按：白贲亦《周易》以物代事的隐喻手法，意思是办事要重实际，轻浮夸；重内容、轻形式；务本质、薄现象。由奢返俭、由华返朴，祛浮崇实、重本抑末。在文胜之时，这样才深得为治之道。不然，举国靡靡，怎能挽狂澜于既倒？“贲无色”的意义，就在于此吧？

剥卦第二十三

䷖ 坤下艮上

剥：不利有攸往。

“剥”义有三：一、剥是穷尽，凡事情走到极端就是剥。这一点体会《序卦》说的“致饰然后亨则尽矣”及“物不可以终尽”两句意义，即可明白。盖剥是文饰到了极端，天下趋向虚浮，危机已经出现，非大力挽救，不能济其穷。再卦中五阴消一阳，阳退到最后阵地，如一个国家或社会，小人（即坏人）当权，正直之士，逐渐退避或消亡，已走到穷途末路了。

二、零落或衰落。“剥”为九月之卦，其时秋将尽而冬已来，商气侵袭，草木黄落，大自然界有衰败零落之感（按：这是指中原气候而言，因为当时中华文化，肇始于黄河流域）。又阴息之极，阳止剩上九一爻。均有零落之象。故言“剥”。

三、腐蚀糜烂。大凡天气缺阳多阴，谷物不易生长。食物放在潮湿之处，菌毒亦易于滋生。社会上风气不正，人心邪僻，正气不伸，均属腐烂现象。故《杂卦》上说：“剥，烂也”。

“不利有攸往”：在阴消阳、柔变刚、邪害正之时，一切行动都“不利”也。

《彖》曰：“剥”，剥也。柔变刚也。“不利有攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

“柔变刚”，是说柔把刚改变了。小人为阴，君子为阳，今阴

息阳消，故曰“小人长”。“观象”，即观剥卦六爻之象。阴爻再进，即变成纯坤。下坤上艮，故曰“顺而止”。“顺而止”也是解释《彖辞》“不利有攸往”之义。不往，即“顺而止”也。“君子尚消息盈虚”。吴澄：“尚犹贵也。”“天行”，王引之解为天道。言君子重视消息盈虚的道理，因为它是天道运行的规律。

《象》曰：山附于地，剥。上以厚下安宅。

“附”即附属、附着。“上”指君主，即统治者。“厚下”即巩固基层，有德于民。“宅”：卢氏曰：“居也。”“安宅”即安居。言地厚山方能安其高；民富，有国者，方能安其位也。

“上”谓上九，“厚下”指坤，“安宅”指艮也。

“山附于地”，为何象剥？谦卦《大象》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦。”《易》的道理，盈则必剥。山高就是盈，盈为天道、地道所恶。《文选》上有句话：“堆出于岸，流必湍之。”堆高即盈，就要为流所湍。今山在地上，风雨剥蚀之，流水倾湍之，或值大自然变化，如近日所谓滑坡、地震等现象者，都有剥蚀之虞，故名曰“剥”也。

初六：剥床以足，蔑贞，凶。

“以”义为及，尚秉和引《周语》“大宰以史祝”为证，是也。“剥”，此处训为腐蚀，即蛀虫蚀床、及于床足也。“蔑”：荀、卢均作灭。王陶庐：“蔑灭古通”。“床”：尚秉和谓：“艮为床，剥卦全体艮象，故屡言床。”所言极是。因艮上覆下虚，有床象。剥卦只一阳上覆，五阴下虚，整体象一个大床，取象非常恰当。“足”者床脚，初在下，床脚之象。虞翻言：“以坤消乾初、成巽为床”，何必这样牵强？“贞”，正也。指阳刚。初腐蚀床足，从下消阳，势在灭正，凶可知矣。

《象》曰：“剥床以足”，以灭下也。

“灭下”，言阴灭阳从下而起。如蠹虫蚀床，先从床脚开始。此

句为问答口气。为何说“剥床以足”呢？因为灭正先从下面开始啊。按剥卦下面五爻均是对上九一爻说话。初爻的“剥床及足”乃剥上九的床脚也。二、四、爻均如此。因从床来说，床脚为下。按政治来说，则君主为上，臣民为下。臣民已被腐蚀，基础败坏，正气消亡，国事将不可问矣。

六二：剥床以辨。蔑贞。凶。

“辨”：孔疏：“辨谓床身之下，床足之上，是与床身分辨之处也。”二在初上，正床之辨也。剥蚀渐及床辨，灭正之势，日已增长。如小人之势日盛，君子必受其害。故“凶”。

朱熹谓：“辨，床干也。”（按：指床中间的横杆）崔憬说：“辨当在第（席）足之间，是床榱也。”高亨：“床榱，即床板”，亦通。

《象》曰：“剥床以辨”，未有与也。

“与”谓帮助。丘国富曰：“阴阳相应为有与。”《易》爻同性者相敌，异性者相友。剥上九一阳，只与六三相应，不与二应。二所应六五，阴柔相敌，故曰“未有与”。言二虽剥阳，未切近床之身，不为太盛，因未有与助之故也。

徐志锐：剥卦的五个柔爻，凡与上九有应有比的爻位，均无剥阳之意。而无应无比的三个爻位，则均有上进求阳逼阳之势。就六二说，应爻在五，两阴相敌：因不能构成对立统一体，它的自身也不能独立存在，于是就求阳上进而逼上九。所以初六、六二两爻均因无应无比，阴柔不肯固守本位从而形成阴长的形势，称“未有与”。这样解释，也有新意。

六三：剥之无咎。

陆德明《释文》、《周易集解》均无“之”字。尚秉和：“按之字，乃从象辞而衍。无者是也。”其实，“剥之无咎”四字，应连读为一句。此句剥字指剥卦说，是名词，不作动词腐蚀讲。“之”

字是助词，用法和“的”相同。语意为“剥的无咎”。言六三爻在剥卦中是“无咎”之爻，与初、二、四爻都不同也。如把“之”去掉，意思变为“剥蚀”无咎，就不对了。且《周易》中此种句法不少，如“否之匪人”，“比之无首”句都是。所以此句“之”字非衍文。

剥卦初、二、四爻均无应，均言凶。六三独与上九为正应，是能助阳为善者。时代处在群阴消阳、邪气弥漫、小人竞进之时，三独能出类离群、与君子为伍，去恶从善，十分可贵。在历史上如景监之荐商鞅，扬意之荐司马长卿，即为好例。

《象》曰：“剥之无咎”，失上下也。

“上下”，指上下四个阴爻。“失”，犹云摆脱或抛弃。言三虽阴爻，独能绝弃四阴而应于上，弃其所党而从善，“无咎”之道也。

三以阴爻居阳位，值变革之际，且与阳刚君子为应，其义为“无咎”。

六四：剥床以肤。凶。

“肤”：崔憬曰：“床之肤，谓荐席。”尚秉和曰：“足，辨肤皆指床言，肤犹云床面也。”王肃谓肤指人身言，非是。盖六四艮体，艮为“肤”。床被腐蚀到面，伤害将到人身。阳消已甚，正道大伤，故不言蔑正，而直言“凶”也。

《象》曰：“剥床以肤”，切近灾也。

崔憬曰：“床以剥尽，次及其肤，剥以（及）大臣之象，言近身与君也。”此语比得切当。剥卦本指小人道长，君子道消的情况。譬如小人夺权已到最上层，邪气侵蚀，至于朝廷之上，灾害危及国家和社会矣，故曰：“切近灾。”

六五：贯鱼以宫人宠。无不利。

“鱼”：阴物；“宫人”，女性之美者。“宠”，宠爱。尚秉和氏引《易林》以“坤为鱼，言象失传，唯郭璞知之”。很得《易》象

之妙。盖剥卦一阳在上，五阴在下，很像把鱼穿成一串的样子。一阳为君，五阴象女性，五为阴之长而近于君，又像后妃率领众宫女进御于君之象。《周礼·九嫔》注云：“女御八十一人当九夕，世妇二十七人当三夕，三夫人当一夕。”足见封建礼制，天子宫人进御人数之多。此殷周以来封建皇帝的荒淫立法，延至数千年才能随满清帝制的覆灭而革除者。《周易》所写，足暴露当时社会制度的一斑矣。

剥卦下面三阴都剥阳（六三除外），惟五能率四阴以承阳，是能辨别邪正，去恶从善者，故曰“无不利”。亦《易》书扶阳抑阴之意也。

艮为宫室。

《象》曰：“以宫人宠”，终无尤也。

“无尤”，即无过失。此种说法，如《诗·螽斯》称后妃不妒忌而子孙众多。史称：唐长孙皇后，明代马皇后之贤，均为此种卦建道德的写照。

上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

“硕”，大也。艮为果。剥卦一阳在上，五阴在下，像枝叶上捧一个果子，未被人食之象。《周易》以全卦取象的颇多。如豫卦的九四，一阳横贯于五阴之中，好比一支簪子横插发际；噬嗑的九四，一阳居卦的中间，好像食物被咬在口腔之内；颐卦外实中虚，取象为口腔；剥卦上实下虚，故把它象床、象庐舍、象“硕果”。真是维妙维肖。

上艮为君子、下坤为小人，坤又为大舆。艮为“硕果”，为庐舍。“不食”者，剥卦下无阳爻，难成颐象，故“不食”也。

《象》曰：“君子得舆”，民所载也。“小人剥庐”，终不可用也。

“君子”指上九。坤为民、为载。艮为终。言君子处剥之时，

为万民所爱戴，而以车载之。“小人”处此时，一意消阳。一阳既去，变为纯阴，上无所覆。如庐舍被剥顶，居者失所庇。终不可用。言阳德本欲用世，今已被剥，不可用矣。“不有君子，其何能国”？叹惜之词也。

剥 卦 论

过己氏曰：或问予曰：《周易》六十四卦中，有屯、有否、有蛊、有剥、有坎、有明夷、有蹇、有困、有涣；皆艰困坎难之意也。对社会的发展、陷入悲观的深渊，此意以之喻衰世则可，若搬用于今日，似不可也。子何以解之乎？予曰：子所言就其一端言之耳，非通达之论也。夫上述九卦中虽各具艰困坎难之意，但其具体条件、时间和空间观念，各有不同。兹暂置他卦不谈，而举出否和剥两卦的意义论之，其时代与社会的背景，盖绝不相同也。《周易》否卦继泰卦之后，泰极而否，是天下大乱，社会动荡之时也。这个时代是革命的交替之际；故九五曰“休否”，上九曰“倾否”。“休”与“倾”，均拨乱反正的手段，故《爻辞》有“大人否、亨”，“大人吉”之语。所谓“大人”即革命的领袖也。美国南北战争的前夕，林肯力排众难而倡释奴之策，卒获得成功，是“休否”也。中国在“辛亥革命”前夕，孙中山排康、梁立宪之说而大力倡导革命，卒结束中国三千年封建帝制，创立民主政治，是“倾否”也。至于剥卦的时代与否卦的背景本质迥异。因剥卦的背景是社会上政治风气问题，是正气与邪气，革命与反革命，进步与堕落，亦即小人与君子的盈虚消长问题。故《爻辞》以剥床足、床辨、床肤形其渐进，以君子、小人，论其消长。盖是邪气弥漫，不正之风盛行，正人遭受打击，正义晦而不明，逮正人消尽，邪恶当权之时，国将不国，民命不可言矣。由此分析，否所代表者

为国家局势；剥所代表者为政治风气，亦即社会风气。但社会风气正，亦为泰之始。社会风气不正，亦为否之始。二者之间，仅时间稍有不同，性质有所异耳。此种情形，可以语封建时代，亦可以语民主时代，故《易》理不能以时代局限之也。

再剥卦《彖传》解释“不利有攸往”说：“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”关于这一点徐志锐先生解释得比较好。徐先生说：“君子要重视天道运行的客观规律，观剥卦‘顺而止之’之象，则知阴由生息即将达到盈满，阳由消减，即将达到虚无。于此时只有顺应这种形势静观其变，待时而动。这样动止皆不违时，就是顺应客观规律去行事。”

不过，有人说：“顺而止之”。有明显的“明哲保身”思想。“明哲保身”，是封建时代消极思想的表现，出于人类的自私心，它是极不利于革命和改革的事业的。此话甚是。不过我们分析任何一个社会问题时，都需要把问题放到一定范围内去观察。不可机械地一概而论，使问题流入僵化。比如：打破现状，维护真理，反抗封建，进行革命；本是人类进化，社会发展的重要规律。历史上有革命的汤武，也有栖遑半生，“知其不可而为之”的孔子，有“投笔事戎轩”，献身反隋的魏征、房玄龄、杜如晦那样的弟子，亦有设帐授徒，著书立说像王通一样的老师；有反抗外族侵略，拯救祖国的史可法、郑成功；但也有埋头穷山，著书明志，终身隐沦的黄宗羲、顾炎武、王夫之。即以一个人而论，张子房能在博浪沙狙击秦始皇于先，却又伪称从赤松子游，辟谷不食于后；范蠡肯出生忘死，佐越王勾践于亡国之日；却又泛舟五湖，隐身货殖逃勾践于兴越之后。此非某也积极，某也消极；也非某人某一时积极某一时消极。所以然者，因当时的具体时代，具体条件，具体环境各不相同，故他们的表现，亦各有异耳。《史记·范雎·蔡泽列传》中曾记载有这样一段话。蔡泽说范雎曰：“夫四时之序，成功者去。商君、吴起，白公（按指白起）、大夫种功成不去，祸

至于此。此信而不能诘，往而不能返者也。”蔡泽的目的，在借“明哲保身”的道理去说服范雎，使他退职而夺其相位。但他举的例子，确能挑起范雎的反思。因这些事件，都为历史的一定条件所决定，如处理不善，则范蠡、张子房等都蹈大夫种淮阴侯的下场也未可知。世界现代史上，苏联布哈林、朱可夫等人，不同的结局，也有些与中国这些情况相似。我们将以什么眼光论之呢？因此我想蔡泽说的“进退盈缩，与时变化，圣人之常道也”。东方朔亦说：“圣人之道，一龙一蛇。随时之宜，无有常家。”这些话与剥卦“顺而止之”的含义，或者是有共同之处吧！

现在再谈一下《象传》上说的“山附于地，剥，上以厚下安宅”之义。

剥何以说：“山附于地”呢？不言山下有地，而偏说“山附于地”。究竟是什么原因？《周易》之意有地始有山，无山仍有地；反之，无地决不能有山也。所谓“厚下安宅”者，《易》之意参天大厦，凭地而起。譬如民富国始能强，民乐国始可安。犹地厚方可“安宅”，下厚为上者方得固其位也。

说到这里，我认为这种见解，就是战国时期蓬勃兴起的“民贵”思潮的根源。这种思想与《尚书》“民为邦本，本固邦宁”之说，命意相同。不过到了战国时期就更为盛行了。

大家知道，战国时首创“民贵”理论的旗手是孟轲氏。孟轲发表“民为贵，社稷次之，君为轻”的理论，在当时还是很大胆的。不过隔时不久，《战国策·齐策》中有一条赵威后接见齐使的记载，也表露出“民贵”的观点。赵威后问齐使说：“岁亦无恙耶？民亦无恙耶？王亦无恙耶？”当齐使不悦，问她为何先贱后尊贵时。她却郑重地说：“苟无岁，何以有民？苟无民，何以有君？”赵威后问齐使时曾提到“於陵仲子”其人，足见她与孟子是同时人。由此知“民贵”思潮，在当时诸侯中间，是有一定影响的。再说《孔子家语》一书，是三国时魏人王肃采取秦汉时诸书所载孔子的

遗文遗事而成，也属于战国时期的论点。《家语》上载有孔子的一段话：“夫君者舟也，人者水也。水可载舟，亦以覆舟。”这段话到唐初时，魏征把它说成是：“怨不在大，可畏惟民。载舟覆舟，所宜深慎”。（魏征《谏太宗十思疏》）为唐太宗所赞赏。以上这类言论和思想，仍出于孔子的仁政思想，在战国时期的流传是很普遍的。但究其思想实质是和“山附于地剥”的理论完全一致。平心论之，“民贵”学说虽是儒家为封建统治者服务的理论，但在奴隶制趋于崩溃，封建制刚刚建立的时代，它确为时代所需要，是属于进步一方面的。

现再谈谈剥卦上九爻辞造句上的艺术特点及其辩证思维。

上九爻辞三短句，共十二个字，但却有三层意思。第一句：“硕果不食”。刻画出上九在剥卦中所处的时、空、地位和特定条件；第二句“君子得舆”。指在剥极之时，正人君子受人民群众爱护拥戴的情形。第三句：“小人剥庐”。则描写出在正气消亡，善人被诛逐的时候，小人对硕果仅存之正人君子，仍肆其残酷的迫害，必欲绝之而后快。寥寥三个短句，意义迥不相同，内涵深厚复杂，取象形象生动。如果读者不说我“阿其所好”的话，这真叫做“文中有画，画中有诗”了。盖“硕果不食”，如北宋亡时，徽钦北狩，群奸个个主张投敌，当时惟李纲、宗泽主张抗金，金人呼泽为“宗爷爷”，但当时二人并不为南宋小朝廷所信任。“君子得舆”，如东晋时，政权不宁，谢安隐居不仕，人叹曰：“东山不出，如苍生何？”唐时李泌南归，诗人称：“美人胡为隔秋水，焉得置之贡玉堂？”殷、周之际，纣王暴虐，文王姬昌，独施仁政。诗人称：“鲂鱼赪尾，王室如毁；虽则如毁，父母孔迯”（《诗·周南·汝坟》）。可见人民群众之爱戴君子，如孩提童子之爱其亲也。“小人剥庐”者，在国家多难之时，奸邪之徒，为了个人私利或小集团的需要，对正人君子，采取斩木不留根的手段，如秦桧之于岳飞，徐有贞之于于谦，清末那拉氏之于谭嗣同等六君子，必

欲歼灭之而后已。但君子一亡，民失所庇，如风雨飘摇时，复剥民之居庐，将何以为活？故东汉党锢之狱，继之者，即汉社之履；明末东林复社之祸，随之者，为明代之亡！此则“小人剥庐”之结果也。

善学《易》者，尝于一卦一爻之中，探究其辩证的作用。《系辞》上说：“易之为道也，屡迁，变动不居。”又说：“其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆（按：肆者、陈列之意）而隐。”剥上九一爻，即其例证矣。

复卦第二十四

䷗
震下坤上

复：亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。

“复”，失物更归也。陆德明：《经典释文》：“复，返也，还也。”《易》从夏历五月的姤卦，开始消阳。经遁、否、观、剥、坤，六阳消尽。至十一月的复卦，共七个月，这时一阳复生于下，阳气返还了大地，如同物之失而复归，故卦名为“复”。阳长则通，故“亨”。徐志锐：“出，指一阳出上体，入，指一阳入下体。”说甚是。一阳出剥上而入坤下，则为“复”。此时阴消阳长，故曰“无疾”。言无灾害也。“朋”，指阳爻。尚秉和：“阴以阳为朋。剥穷上返下，故曰朋来。”徐志锐以谓“凡阴阳同类皆称朋”，非是。“朋来无咎”，言阳升于下，为群阴所欢迎，故“无咎”也。“反复其道”言阴阳消长盈虚的规律。即上边说的从夏历十一月的“冬至一阳生”，至五月为七个月。再从五月的“夏至一阴生”，至十一月，亦为七个月。故曰：“七日来复。”称七月为“七日”者，侯果说：“阴阳升复，凡历七月，故曰‘七日来复’，此天道之运行也。《豳诗》曰：‘一之日鶩发，二之日栗烈’。一之日，周之正月也。二之日，周之二月也。则古人呼月为日明矣。”按《周易》称“七日来复”。系指我国大陆气候的寒暑规律而言。古称！夏至以后，日躔自北而南。冬至以后，又自南而北。即夏至太阳至北回归线而南返，冬至太阳至南回归线而北返。高亨教授认为“《彖

传》作者对于宇宙的认识，未出于循环论之范畴”。似有失允当。

“利有攸往”，与剥卦“不利有攸往”，正相反对。“利有攸往”，喜阳气之方长。“不利有攸往”，恶小人之已盛。诸儒称“易为君子谋，不为小人谋。”于此可见。

坤为疾，故言“无疾”。

《象》曰：“复亨”。动而以顺行，是以“出入无疾，朋来无咎”。“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。“复”其见天地之心乎？

“刚长”，言阳生于下。阳息则通，故“亨”。复卦下震，为行、为动。上坤为顺。动而顺，行必合理，行动合理；故“出入无疾，朋来无咎”。“天行”，王引之释为天道。是说阴阳消长，寒暑往来。夏至后七月而冬至；冬至后七月而夏至；乃我国气候的规律。故说是“天行”。“刚”，代表君子或正道。君子得位，正气日伸，动则有利。故曰：“利有攸往。”“天地之心”指天地生物之心。《系辞传》曰：“天地之大德曰生。”张载曰：“天地之心，惟是生物。”阳气至剥、坤，而消尽，斯时万物凋零，生气窒息，天地之心，似已不见，至复而阳气复生于下。此时阳气始苏，万物将生。邵雍所谓：“一阳初动处，万物未生时”。于此见天地生物之心，无一时一刻或息也。以国家社会而论，大凡国家多难之时，亦正是正人君子有为之日。有君子则社会可安，有正气则宇宙长存。历史上否泰迭乘，治乱层生。今天地以复阳为心，是历史所赖以不弊，人类所赖以以前进也。故《彖传》曰：“复岂见天地之心乎？”盖谓此耳。

阳为天，坤为地，为心，故曰“天地之心”也。

《象》曰：雷在地中，“复”。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

虞翻说：“至日，冬至之日”。尚秉和曰：“至日则兼二至言”。

又曰：“古最重二至。……《后汉·鲁恭传》：‘《易》五月姤用事，先王施命令止四方行者’。是夏至亦休息，与冬至同。”尚言与大象意旨不合。因复卦时令，正是冬至，为雷藏地中之时，若兼夏至，则雷不在地中，为“姤”不为“复”矣。解《易》最重时、空性，此乃智者之失也。“至日闭关，商旅不行，后不省方”，是古代社会对过冬至节日的一种风俗习惯，意在休息以养微弱的阳气，象不过采取之以与雷在地中相结合耳，并无其他奥妙存在其间。

坤为阖户，故曰“闭关”。震为商旅、为行。在坤闭之时，故曰“商旅不行”。震为后。后，君也。坤为方，故曰：“后不省方”。

初九：不远复，无祇悔。元吉。

“复”，不专指走路，也指修养。路走错了，把头转回来，叫“不远复”。但若是一个人的行为错了，不固执己见，闻过即改，也叫“不远复”。徐志锐解“不远复”很恰当。他说：“有失则有复。无失则无复。剥的上九一阳被剥落，阳消失而成坤，然后一变而一阳生于下而成复，是失去不远就回复，故言‘不远’之‘复’。十二消息卦，复是从剥卦上九来，当它被剥成坤时，便是失。但不久又复生于下，是‘不远复’也。”侯果曰：“祇，大也。”不远而复，则无大悔矣。“元吉”者，言人孰无过，过而能改，善莫大焉。《系辞》以颜子比此爻，即以修养言之也。

《象》曰：不远之复，以脩身也。

脩：《集解》作修。坤为身。以修身者，言《爻辞》说“不远复，无祇悔”，乃以修身之道言之也。

六二：休复，吉。

“休复”：王弼解为“复之休美”。程颐，朱熹从之。未得爻意。高亨解“休复”为“辞官退休，返其故居”。较为恰当。徐志锐先生说：“休字应为退休之休，即退下而休息。也就是说，一阳来复

而渐长，六二居初九之上，首先应该顺时退下而休息，阴不退休，阳又何以能长。‘休复’二字正是讲阴阳两个方面，一退一复，阴退而阳复，所以‘吉’。苏轼‘退而休之，使复者得信（同伸），因此谓之‘休复’。此注解得其义。”解古书本仁智互见，但有愈析而愈明者。《集解》李鼎祚解复，有“以候来同哲，如积薪者”之语，即此意也。

《象》曰：“休复”之“吉”，以下仁也。

“下仁”：谓退下来让位于初九。初九阳刚，阳主生，故曰“仁”。六二知初九之仁德，不甘居其上，乃退而“下”之，有利于国，有当于心，有补于事，“吉”之道；且合于自然消长之理也。

六三：频复，厉。无咎。

蔡渊：“频者，数也”。朱熹注：“以阴居阳，不中不正，又处动极，复而不固，屡失屡复之象。”此言合理。因复卦各爻，多以修养或改过取义。初九的修身，六二的下仁，六四的从道，六五的自考，皆是也。六三乃改过不坚，屡失屡复者。但屡失则“厉”，能复则“无咎”。象称之为“义无咎”，与初九的“不远复”虽难相比拟，但这因它无比无应，为具体条件所限使然，其心可原，故象以“义无咎”释之。

《象》曰：“频复”之“厉”，义无咎也。

六四：中行独复。

四居五阴爻的中间，独与初九阳爻为正应，中道而行，独亲于阳。不为党与所惑，不为习俗所溺。如屈原所说：“举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒”者，乃庸中的铮佼也。不言吉凶者，以阳虽复而力尚微弱，四独亲之，道之所在，吉凶非所计也。

虞翻曰：“四在外体，又非内象。不在二五，何得称中？”尚秉和举《文言》乾九四“中不在人”、《系辞》“若夫杂物撰德，非其中爻不备”。中爻即中四爻，三、四称中爻，易有明例。此言得

“中行”之义矣。

《象》曰：“中行独复”，以从道也。

言四所以独与初应者，因初九阳刚，乃道之所在，义所当从。二近初，故言下仁；四应初，故言“从道”。仁、道，均指初阳。
六五：敦复。无悔。

蔡渊释“敦”为厚。《集解》引侯果曰：“坤为厚载，故曰‘敦复’”。言敦厚于复，坚定不移也。于象意合。高亨说：“敦，考察也。《孟子·公孙丑下篇》：‘使虞敦匠事。’《荀子·荣辱篇》：‘以敦比其事’。《强国篇》‘则常不胜夫敦比于小事者矣’。敦，皆考察之义。象传曰：‘敦复无悔，中以自考也’。以考释敦、尚合经意”。高氏举《象传》“自考”二字释“敦”，非常合拍。似优于敦厚之说。盖六五当复之时，居中处尊，智足以审时，“中”足以处世。经过内心考察，复之不疑。是由于天资之美，自知之明，故与“不远复”情况不同也。所以说“无悔”。

《象》曰：“敦复无悔”，中以自考也。

《释文》向秀云：“考，察也”。大意为，六五何以说“敦复无悔”呢？因五当复之时，居中正之位，具中顺之德，能自动审察时宜，引退复阳，不待他人督劝，如尧舜禅让之事，有何悔乎？
上六：迷复，凶。有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。

“迷复”，朱熹释为“终迷不复”。《集解》“坤为先迷，故曰‘迷复’。又为师象，故曰‘行师’。坤数十，十年之象”。“灾”是天灾；“眚”为人祸。坤为国，又为死丧。震为君，又为征。盖初九为君，上六居极外之地，距初阳最远，而昧于形势，不知阳之当复，一意孤行，为迷而不复者，凶而有灾眚之象。“行师”，乃智者之事。冥迷之人，如用之“行师”，必然招致大败，凶及国君。兵败将损，元气丧尽，虽十年之久，国势难复，故曰：“不克征”

也。此爻历史上例子甚多，见后论。

《象》曰：“迷复”之“凶”，反君道也。

初阳为君，上六独远于阳。君道贵明，上则冥迷而不知返。君道贵仁，上则黷武而不知敛。故曰“反君道”。

春秋时，郑游吉使楚，商议结盟。行至汉水，楚子教他回去，要郑君自来。游吉返，语子展曰：“楚子将死矣。不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久，得乎？《周易》有之，在复之颐曰：‘迷复凶’。其楚子之谓乎？欲复其愿，而弃其本，复归于无所，是谓‘迷复’，能无凶乎？”冬，楚子昭卒。《襄公廿八年》游吉的解释，得“反君道”之旨矣。

复 卦 论

过己氏曰：复卦《彖辞》上有“反复其道，七日来复”之语，《彖传》释之曰：“反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎”。

高亨教授在“天地之心”下加注说：“此申释卦义，有往必有复。往复循环，乃天地之中心规律。日月星辰之运行，雨露霜雪之凝降，昼夜之交替，四时之相次，皆往复循环者也。水土之温热凉冻，草木之生长凋枯，鸟兽虫鱼乃至人之生存活动，亦皆随天道之往复循环而往复循环者也。然则往复循环乃天地之中心规律。故曰：‘复其见天地之心乎’？”下面高氏复加按语说：“由此可见，《彖传》作者对于宇宙之认识，未出于循环论之范畴。”

高先生把复卦看作循环论的原因，着眼点在于把“天地之心”四字，解释为“天地之中心规律”。其实这就错了。因复《彖》所说的“心”是专指复卦的。而复卦“反复其道”之道，是专指一阳复生于下的。《周易》主旨，一向是扶阳抑阴，扶刚抑柔，

扶君子抑小人。也就是说“易为君子谋不为小人谋”。十二消息卦里，夏历九月的剥卦到十月变成纯坤之后，阳气消尽，阴气到了全盛，天地间生气窒息矣。但天地以生物为心，阳气消失则宇宙停滞，故不旋踵而一阳复生于下，故曰“来复”。“来复”者，喜阳气的复回也。我们细味“七日来复，天行也”。“天行”即天道，言天道不能纯阴无阳，故把阳复称为天道。接着又说：“利有攸往，刚长也”。刚长”，亦指阳爻复生。基于以上的逻辑归纳，《易传》作者就下一个结论说“复其见天地之心乎”？由此可知，复《彖》所言“天地之心”的意旨矣。复卦的“天地之心”，是刚长阳复之心，是天地生生不息之心，是“天地之大德曰生”之心，而决非以循环为心。如果以循环为心，则姤卦阴生于下之时，《彖》亦应说“姤其见天地之心矣”。然姤《彖传》不但不说姤见天地之心，而却反取其义说：“天地相遇，品物咸章也。”其中也含有以阳为主之意。故吾断定复卦所说之“心”，乃指拟人化的天心，而非“中心规律”明矣。

且高先生所举天地间循环的现象，如日月星辰，雨露霜雪，昼夜四时，水土温凉，草木荣枯，生物繁衍，人类活动等等，固然皆有循环的迹象，但此种循环不过发展中的地域和时间现象耳。宇宙间现象，循环中有发展，发展中有循环。发展与循环是对立的统一体，二者缺一不可。因天地间事，按一时一地，一方面来看是循环；但若按全体、全过程、全方位来看，则是发展。何者，循环寓于发展之中，发展不出循环之外也。举例言之，气候固有寒暑，但以发展的眼光视之，则今之气候，非亿万年前之气候也。今之四时，非亿万年前之四时也。其变多矣。人类的活动，动植物的生长，固然有循环。然今之生物，岂如古之生物乎？今之科学家，岂同周口店之猿人乎？今日的天府，岂尚有自贡的恐龙乎？再就文化而言：今日世界科学进步，电气、激光已代替古代燧人氏钻木之火，普罗米修斯偷来之光矣。今日地球水陆畅通，人类征

服太空之举，已代替古代小国寡民，鸡犬相闻，老死不相往来的郅治之世矣。今日政治之民主，人在社会上的价值与作用，已代替古代原始、奴隶、封建社会的观点矣。然则向之所谓循环者，果其见局部而不见全体，见一时一地而不见宇宙百代也。其发展至今日者，岂能回复于古初乎？吾知其万万不能也。希腊哲学家赫拉克利特有言曰：“人不能两次踏进同一条河里。”比喻事物时在发展变化。今如以循环论视《易》，则不合《周易》生与动，变与通之理矣。

《周易·系辞》上说：“生生之谓易，通变之谓事。”又说：“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。”“化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人”。可知《易》之旨在生生，《易》之事贵通变。动即发展，人们从发展中求问题之症结，即“观其会通，以行其典礼”。在变化中拿主意，即“化而裁之存乎变”。在通达处去行事，即“推而行之存乎通”。但若明白这一套神妙的道理，去制定可行之道，还在各个人认识的深浅；所谓“神而明之，存乎其人”者。于此见舍发展而言循环，无异取皮毛而弃精髓，买木楔而还珠玉也。

再复卦各爻言为学修养之道独多。初九云：“不远复，无祇悔。”言修身贵于改过，人一旦误入歧途，或思想上犯了错误，必然铸成大错，终获凶戾。故“不远复”圣人视为修身上的重要条件。盖不重无过，而重改过，有众人皆可为尧舜之意。此修身的要旨也。六二，位在初上，而质禀阴柔，但自知才疏德薄，却能退位以让贤，故曰“下仁”。六四在举世靡靡，不正之风盛行之际，而能摒弃群小，独立不倚，与坚持进步，坚持正义者为伍，不肯流于邪恶，故曰“从道”。六五的“中以自考”，他位居上游，在阳气方长之际，能中自考察，知才有所不逮，力有所不能，急流勇退，以让贤者，是明于自省者。此外，六三的“频复”虽立志不坚，而仍不失于义。上六的“迷复”，乃冥顽不灵，而不知返者。综观复

之六爻，处处在为学，修身上说教。《彖传》曰：“复其见天地之心乎”。我今亦曰：“复其见圣人之心”，当不为过矣。

至于上六的“迷复”，前面举春秋时，郑大夫游吉论楚子，已详其旨。此爻在行师用兵之道方面，原则性很强，不能以时代古今有所改变。今欲再举数例。加以说明：（一）春秋晋楚城濮之战，晋文公任用贤能，擅人和之利。且天时，地利，亦优于楚。这时楚势方沮，势难争衡。但主将子玉，一意孤行，不听楚成王之命，必欲与晋军决战，卒至兵败身死，使楚国元气大伤，数十年不能争霸中原。（二）战国时齐魏马陵之战，魏将庞涓，贪利图功。孤军冒进，中齐将孙臆之计，卒致身败名裂，储君被杀。（三）近代法帝拿破仑的入侵莫斯科，亦孤军深入，为俄国名将库图佐夫所败。滑铁卢之役英雄垂暮，身系孤岛。至于现代日本军阀的侵略东亚，德国纳粹的侵占欧陆，其覆败的结果，知之者更多。迷不知复，对国家民族的灾祸，不知“伊于胡底”矣。于此可知复卦上六所云“迷复凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶。至于十年不克征”的论点，不亦亘千世而愈显其睿智乎？

无妄卦第二十五

䷘
震下乾上

无妄：元亨利贞。其匪正有眚，不利有攸往。

“无妄”，朱熹解为“实理自然”。《释文》解作“无所希望”。但正确的解释是“顺应自然规律去行事，不要妄加干扰之义”。不妄加干扰，才能大“亨”，但利于“贞”。妄加干扰，就是“匪正”。卞斌说：“‘匪正’宜作‘匪贞’，经无作正者。”所言甚是。

“元亨”，大通也。“匪”同非，引申为“不”，“匪正”即不贞定。“眚”，灾祸。不贞定而妄动，灾祸必至，故不利有所往。

巽为疾病，故言“眚”。

《象》曰：“无妄”，刚自外来而为主于内，动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。“其匪正有眚，不利有攸往”。无妄之“往”，何之矣？天命不佑，行矣哉？

“刚自外来而为主于内”，旧注认为由讼卦而来。但来知德说：“‘刚自外来’者，大畜上卦之艮，来居无妄之下卦而为震也。若以为自讼来，则非自外来，乃自内来矣。”所言极是。“主”者，震为无妄之主也。“动而健”，指震、乾说。“刚中而应”，指九五、六二说。吴澄说：“‘天命’即天道。换句话说：‘天命’即自然之理。”“无妄之往”句，可能是“匪正”之“往”，即“不正之往”。“何之矣”之“之”，义为“往”。“矣”，义为“乎”。“佑”，福也。“行矣哉”，即怎么能行呢？言不利于有所行动也。

乾为天，巽为命，故言“天命”。震为“往”。

《象》曰：天下雷行，物与无妄。先王以茂对时育万物。

“天下雷行”，仲春之月也。“物”，一切生物。“与”同“予”，给予也。《释文》：“马云：茂，勉也。”高亨：“茂，读为懋，努力也。”亦通。焦循：“对犹应也。”惠士奇：“对，配也。”言先王为政，紧密地配合时间以培育万物也。“物与无妄”，言不干扰万物生长的良机，不违背自然的规律，物物与以自然发展的时机也。

初九：无妄，往吉。

初九以阳居初，当“无妄”之时，为震之主爻，卦之唯一大通而合于正者也。有顺自然以发展，不受一切干扰，使万物各正其性命之象。故往而得吉。再看其他各爻皆不宜动。六二，不耕获，不菑畲，则利有攸往。是有条件之动也。六三、六四、上九，皆不利于动，即知“无妄”有不能妄加干扰之义。徐志锐说：“六爻之中，只有初九这一爻最能体现卦义，因为纯实无妄，是主爻。……它得志于卦时。”“往吉”，即所往皆通，而又得正者。由此知，初爻是“无妄”之主也。

《象》曰：“无妄”之“往”，得志也。

“得志”：谓得自然发展之时，而不受“匪正”之灾也。

震为往，巽为志，故云“往得志”。

六二：不耕获，不菑畲，则利有攸往。

《释文》：“马云：菑，田一岁也。畲，田三岁也。”六二，柔顺中正，上应九五刚中之主，下近初九无妄之贤，时与位均佳，故亦言“利往”。

震、巽为禾稼，艮为手，故言“耕获”。尚秉和说：“二居震、艮之间，震为耕为菑。乃前遇艮，艮止，故不耕、不菑。”说可从。《象》曰：“不耕获”，未富也。

“未富”，言不冀求个人的财富。朱子说：“言非计其利而为之。”合于象意。

阳实，阴虚，《易》言“不富”，皆阴爻。

六三：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。

六三位不得其正，居不得其地，处动之极，是不宜动而动，《彖》所谓“匪正有眚”者也。故有不期而至之灾。无妄宜贞定，不能违反自然规律。如宜贞定而偏动，意料不到的灾害必至。比如有人把牛系到树上，牛逸而去，被行人牵走，失牛者反诬路傍人为盗窃，诉之有司，而遭诘捕。此决非六三始料所及者，故称“无妄之灾”。此事不一定有，乃设比喻，极言无妄之戒“匪正”也。

尚秉和：“艮为牛，巽为系，故或系之牛。震为行、为人。巽为盗，故行人之得。艮为邑，艮火故曰灾。”言象很恰当。

《象》曰：行人得牛，邑人灾也。

“邑人”：指六三。行人得牛，邑人受灾。言六三居可疑之地，遇可疑之事，位与时皆不得其正，故有无妄之灾也。

九四：可贞。无咎。

九四阳刚乾体，下应初九。初九无妄之主，乃顺自然规律而发展者。九四处变革之际，与之相应。如干扰其发展，则不利无妄自身的规律，故爻辞戒以“可贞”。即劝其贞定，免致蹈“匪正”（贞）之“眚”。如此则“无咎”矣。

《象》曰：“可贞，无咎”，固有之也。

“固有之”，即固守其贞定，不破坏无妄的发展。因四虽为乾体，却是艮主，艮止而安，故有固守贞定的品德也。

高亨：“之，指贞正之品德”。可从。

九五：无妄之疾，勿药有喜。

“无妄之疾”，即意料不到之疾，不当疾而疾者。高亨谓：“如

饮食过饱，服事过劳，睡眠过少”者是也。但五质秉阳刚，健而且正，如人之抵抗力素强，本身无病，虽偶然有疾，可以自愈，不用服药也。

此爻喻至诚无妄，才德兼备之人，本身原无缺陷，而招致不应有的诽谤，受坏人攻击。此时如大加攻治，深自辩护，反为不妙。不如听其自然，真相自可大白。此即“勿药有喜”也。孔子厄于陈蔡，匡人疑为阳虎；回纥闻郭子仪死，出兵犯唐。但孔子鸣琴自适，子仪单骑往见，匡围解而回纥退者，悉吻合九五爻义，希学者自为体会。

巽为疾。为草莽、为木，有药象。下应震，为笑乐。乘艮为止，故言“勿药”。

《象》曰：“无妄”之“药”，不可试也。

陆德明说：“试，用也。”象意，既为无妄之疾，就不可用药也。

上九：无妄。行有眚，无攸利。

上处无妄之极，不得其时。下应六三，乃动体之极，不得其地。《易》理穷极则变，上九是六爻中的独一蠢蠢妄动、违背诚实自然的规律者，故“行”而“有眚”。《彖传》言“匪正有眚”，即指三与上两爻。“匪正”，则“天命不祐”，故“无攸利”。

上应三，为巽体，故言眚。巽为利，遇艮止，故“无攸利”也。《象》曰：“无妄之行”，穷之灾也。

“无妄之行”，即《彖传》“无妄之往”。“穷”即极，极则变其性，违背无妄的规律。“天命不祐”，焉能无灾？

无 妄 论

过己氏曰：无妄卦义，各家解释不一；何妥解为“不敢虚妄”。连斗山：“妄者，虚假也，无妄，真实也。”崔憬解无妄为

“诚实”。这是一类。《释文》“妄，马、郑、王肃皆作‘望’；谓无所希望也”。朱熹：“《史记》作无望，谓无所期望而有得焉。”这是又一类。虞翻：“妄，亡也。……京氏及俗儒以为大旱之卦，万物皆死，无所复望，失之远矣。”是解无妄为无亡。又是一类。尚秉和谓：“无妄，犹孟子所谓‘不虞’也。”把“无妄”作意料不到解。又是一类。朱熹说：“无妄，实理自然之谓”。蔡渊说：“天道流行之自然，无妄之义也。”徐志锐曰：“无妄卦义是讲天道自然规律的真实性。”朱、蔡、徐讲的近于卦义，但语焉不详。予谓无妄为自然界发展的一种规律。人顺乎这种发展规律，不以一己的意志违背之，加以干扰破坏，就是“物与无妄”。理由是：无妄继复卦之后，《序卦》说：“复则不妄矣”。又说：“有无妄然后可畜”。由此意推之，无妄系顺自然规律发展前进的意义，昭然可见。盖顺自然以发展，顺乎其当顺，勿碍其生，勿助其长，就是天命之正。此理不但生物界为然，在为学及政治上亦无不然。

先说生物界。当一阳回复之后，万物发生。《月令》上说：“仲春之月，雷乃发声。”雷声震发，正是“天下雷行”，春风拂煦之时。在这一阶段中草木禾苗，由幼稚到畅茂。人们应听其自然，使其生长发育，不能以人意妄加干扰，如宋人“揠苗助长”者之所为。则五谷自熟，万物自育。故《象传》上说：“天下雷行，物与无妄，先王以茂对时，育万物。”“茂”者茂密，引申为密切。“对”者配合，引申为结合。意思是为国者在“雷乃发声”之时，要紧密的结合时令，育植万物。给万物以生长发育的良机，而勿干扰之。孟子曾说：“不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”（《孟子·梁惠王上》）盖不违农时，即“茂对时，育万物”。“数罟不入洿池，斧斤以时入山林”，即“物与无妄”，使万物“各正其性命”也。柳宗元《种树郭橐驼传》中所说的“顺木之天，以致其性”。“勿动勿虑，去不复顾。其莳也若子，其置也若弃，则其天

者全，而其性得矣”。又说：“不害其长，不抑耗其实。”对无妄不干扰之理，说得何等透彻？又说：“反是者爱之太恩，忧之太勤，旦祝而暮抚，已去而复顾”。“爪其肤以验其生枯，摇其本以观其疏密，而木之性日以离矣。虽曰爱之，其实害之。虽曰忧之，其实仇之”。对“匪正有眚”之理，又说得淋漓尽致，此即生物上“物与无妄”之义也。

在为学上：人于迷失不远而复之后，悟昨日之非，而知今日之是，必也发愤为学，努力进取。但此时不能躁等，不能急于求成。应优游渐渍，假以时日，勿歇三息五，勿一曝十寒。至于用日之久，必也豁然贯通，心会理得。此为学之无妄也。至于政治上更是如此。秦之始皇，于统一六国之后，不知安定民生，以求发展，而政令苛虐，纷如牛毛。苏子瞻说他“以刀镬鼎锯待天下之士”后不旋踵而天下大乱矣。刘邦灭秦时，一反秦政，约法三章。后又听大臣陆贾之议，采取休养生息政策，从事发展生产。文景继之，数十年不变。人民讴歌之曰：“载其清静，民以宁谧。”汉祚遂得以永久。此即政治上与人以无妄也。汉末新莽篡国，亦知实行改制，但因持之不坚，朝令夕改，政信不立，天下大乱。汉光武兴，实行恢复经济的政策，十余年后，社会发展，全国出现了安定的局面。后来隋之炀帝，虐如始皇。而唐之太宗，明之太祖，清之康熙帝，开国后无不以安定发展的政策，取得太平。此非政治上的“物与无妄”而何哉？然则无妄继复卦之后，接着方为大畜，辩证之理，不亦明白易晓哉！

再看初九爻的“往吉”。六二的“不耕获，不菑畲”均有顺乎自然发展前进之义。此外各爻，应此理则吉，逆此理则凶。故无妄把顺自然发展，为天命之正。依此而论，解无妄为“实理自然”、“无所期望而有得焉”可（朱子主张）；解为“天道流行的自然”可（蔡渊主张）；解为“天道自然规律的真实性”亦可（徐志锐主张）；但解为“失望”（尚秉和主张）、无望（马、郑王主张）

或“大旱之卦万物皆死”（焦、京主张），则万万不可也。

无妄六爻中最有争议的是六二和上九两爻。六二“利有攸往”，但条件是“不耕获，不菑畲”。上九“行有眚”结果是“无攸利”。这是什么原因呢？

六二爻辞的不易解，在于文法。因此言人人殊。王弼说：“不耕获，不菑畲，是不耕而获，不菑而畲。”高亨引《诗·伐檀》篇：“不稼不穡，胡取禾三百廛兮”为证说：“谓不种田而取谷，不垦荒而有田也”。朱熹解释为“无私意期望之心”。又说：“此爻自始至终，都不营为而偶然有得。”是直把爻辞体会成是无所事事的消极思想，或者专属于剥削行为，未为允当。

又《礼记·坊记》引此句为“不耕获，不菑畲，凶”。把“则”字，当成“凶”字。《说文》引“畲”下多一“田”字。段玉裁以为“田”即“凶”之形讹字。但“凶”字与《爻辞》下边的“利有攸往”，《象传》所说的“不耕获，未富也”。不但不联系而且意义反对。由此断定《坊记》乃借句说理，与《易》原文无涉，不可信也。胡云峰曰：“耕之者极而敛之；菑畲者，垦而熟之。一岁之农，始于耕，终于获；三岁之田，始于菑、终于畲。”因此林希元说：“耕以望获，菑以望畲。焉有不耕获，不菑畲之理。此特假象之词。”噫！各家解此，纷纭甚矣。予谓“不耕获，不菑畲”的真正解释是：不因耕而必求其获，不因菑而必求其畲。换言之，即耕不期其必获，菑不期其必畲之意也。汉代董仲舒“正其谊不谋其利，明其道，不计其功”之语，根据即在于此。中国人有所谓“尽人事，听天命”。或说：“不计收获，但求耕耘”。均是此《爻辞》的同义语也。此爻义看是消极，其实内中含有积极精神。古今仁人志士，诚实勤恳，努力任事；尽职尽责，不计私利。均含正谊、明道，不计功利的思想。朱子言“无所为于前，无所冀于后”。失其旨矣。

不过董仲舒的话，在今天看来，已大有问题。因“正谊不谋

利，明道不计功”之言，以之表示个人积极献身精神尚可，若为国家或社会事业而言，应易之为“正其谊方谋其利，明其道必计其功”始可。就革命来说：不谋国家民族之利，何必革命？不计济世救民之功，又何为革命？即举辛亥革命与我国五四运动为例，如革命家无谋利计功思想，则许多先烈志士，抛头颅，洒热血，究有何种意义乎？由此知董子之言之必须发展也。

但六二《爻辞》与董子之言，尚有某种不同之处，即在“不耕获，不菑畲”之后，尚赋与一句“利有攸往”的文字，如不“利有攸往”，则“不耕获，不菑畲”的意义全失矣。此《周易》无妄六二《爻辞》的精神，较董子所言更为优越也。

现在再谈上九的“行有眚”：

如前所述：无妄六爻，皆以顺自然规律，顺其当顺，不妄加干扰取义。《彖辞》言“利贞”，言“其匪正有眚，不利有攸往”。“匪正”即“匪贞”之义。《彖传》言“大亨以正天之命也（命即道）”。将无妄卦义，说得非常明显。上九爻居无妄之极，不得其时。所应六三，居动之极，亦不得其地，因而是无妄中的有妄，而不能贞定者。不贞定即“匪正”；“匪正”则“有眚”；“有眚”，即“不利有攸往”。亦即《爻辞》所说，“行有眚，无攸利”也。崔憬说“上是居无妄之中（而）有妄者”。高亨解为“妄行则有灾眚，无所利”。二家皆以上九为有妄，得其义矣。予谓上九居时之穷，走向无妄的反面，而违背了自然发展规律，即柳宗元所说：种树者，“害其长”，“耗其实”，离于木之性者。为官者“好烦其令，若甚怜焉，而卒以祸”。使民“病且怠者”。此言可体现无妄《彖辞》之“匪正有眚”与上九《爻辞》“行有眚，无攸利”的义旨矣。

大畜卦第二十六

䷙ 乾下艮上

大畜：利贞。不家食吉，利涉大川。

陆德明：“畜，又作蓄。”按：“畜者”，止也，养也。义与小畜“畜”字意义相同。《易》例，阳大，阴小。乾为巽所畜，故称小畜；为艮所畜，故称大畜。又大畜除止、养之外，又有畜德养贤之意。内卦乾体刚健；外卦艮体笃实光辉。故能“日新其德”，德进而行立；此“畜”之所以为“大”也。

“贞”，正也。畜德、养贤，目标皆在于正，故曰“利贞”。君子立德为学的目的，在服务天下社会，先忧后乐，干天下之务。即所谓“君子进德修业，欲及时也。”如此，则可以冒大险，犯大难而不辞矣。故曰：“不家食吉，利涉大川。”

尚乘和：兑为食，艮为家，皆在外，故“不家食吉”。坤为大川，上（即上九）居坤水之巔，下履重阴，得行其志，故曰：“利涉大川”。言象可采。

《彖》曰：“大畜”，刚健笃实辉光，日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。“不家食吉”，养贤也。“利涉大川”，应乎天也。

“刚健笃实辉光”，是概括乾、艮两卦的卦德；“日新其德”从乾卦自强不息，艮卦为日、为光明两卦合成的性质而来。有艮之笃实，有乾的健行不息，自会“日新其德”也。来知德说：“刚上者，大畜综无妄，无妄下卦之震，上而为大畜之艮也。上而为艮，

则阳刚之贤在上矣。是尚其贤也。”《易》例，凡阳爻居上，阴爻居五的都有“尚贤”之意。“尚贤”即尊贤。蒙、贲、剥、颐，皆如此。“止健”，有抑制强暴之意。但尚贤止暴，均非“大正”者不能，故曰“大正”。大正，即“利贞”也。贤人应食禄于朝，不能老死户牖之间，故曰：“不家食。”六五居天位，九二与之上下相应，主明臣良，故“利涉大川”也。

艮为日、为光明，故曰“辉光”曰“日新”。艮为君子，故曰“尚贤”。

《象》曰：天在山中，“大畜”。君子以多识前言往行，以畜其德。

乾天在下，艮山在上，天在山中，足见所畜之大，但此不过按上下两象为言，正如朱熹所言，“不必实有是事也”。多识的“识”《集解》作“志”。“识”：尚秉和释为“记”。《论语·述而》：“默而识之，学而不厌，诲人不倦。”徐志锐、高亨都说“识”是记于心中。“志”、“识”通。《庄子·逍遥游》：“齐谐者，志怪者也”。凡记事的书或文章都叫“志”，故“识”、“志”皆“记”也。君子畜德，应博记历史上古人的言行，作为鉴戒，善者师之，不善者戒之，如此，则德大而行立，处则可为圣贤，出则能建功立业。“大畜”所以称“大”，意在畜德与养贤也。

乾为言、为前、为行、为德。艮为君子。

初九：有厉。利已。

“厉”，危险。“已”，止也。大畜乾卦三爻，以君子为小人所止立义。初九在大畜之初，为六四所止，进则必有灾祸。九居“勿用”之地，可进可退，故利于止，不可犯灾也。

虞翻为了取“厉”象，只好命九二变阴，使四变成坎体，故“厉”。太牵强。尚秉和取同性相敌，异性相友说。谓“二、三阳爻为敌，初往四则有灾，故有厉”。说可取。

《象》曰：“有厉，利已”。不犯灾也。

“灾”即厉，初九为小人所畜，进则有灾，故不可犯。畜的性质有两种：一、小人不使君子进，进则必有灾难。二、小人欲君子为己所畜养，使君子变节相从。前者如唐代宦官与王叔文、刘禹锡等八司马；清代戊戌变法时那拉氏与康有为谭嗣同等六君子是也。后者如鲁国阳货之与孔子、东汉董卓之与蔡伯喈之事是也。二者君子皆不利于进，故利于止也。本爻爻义似之。

九二：舆说辐。

徐志锐：“《释文》輶，似人展。又曰：伏兔，在轴上似之。”即卡住车轴的曲木。蔡清说：“輶，车上伏兔也。”《辞源》：“輶，车伏兔，輿下方木，亦称钩心木，在车轴中央，使輿与轴相钩连而不脱离。”是说輶与小畜卦的“说辐”不同。因去輿之辐，使车轮与轴脱离，有久住之意。去輿之輶，车轮与轴仍相连而不离，随时可以合车复进，为暂时之计。故“輿说輶”，是輿正行而暂止之象也。

九二阳刚，性上进，而被六五所畜（止），为形势所迫，不得止，故有“说輶”之象。然“说輶”不进，为审时度势之所为，并非忘情于世者。

尚秉和说：“伏坤为輿，震为輶，二应在五，五震体，乃輿在内，輶在外。故曰：‘輿说輶’。”言象可从。

《象》曰：“輿说輶”，中无尤也。

卢氏曰：“上应于五，五居畜盛，止不我升，故且‘说輶’停留，待时而进退。得正，故无尤也。”（见《集解》）是说九二所以“輿说輶”者，以小人气焰正炽，有不可向迓之势，此时当止而止，自是正道。但二所以能如此者，以其得中，故无过失也。

九三：良马逐，利艰贞。日闲舆卫，利有攸往。

乾为“良马”。下卦三爻，被艮所止，不能前进，至九三健极

当进，畜极当通。尚秉和说：“阳遇阴则通”。“三临重阴故行利”。有挟三阳并进之象。故曰：“良马逐”。然当畜之时，进不可太锐，故曰“利艰贞”。言当审时度势，艰难贞固自处，不可浮躁也。“日”，朱熹说：“当为日月之日。”“闲”，《尔雅·释诂》：“闲，习也。”“舆卫”吴澄注：“古人乘车，三人在车上，步卒七十二人在车下，舆之卫也。”古时用车战，日闲舆卫，言天天学习驭车与作战，待机报效国家，此畜养才德以待用，养之有素，方可有所施行，故“利有攸往”也。

震为逐，为舆卫。乾为日。三位刚多惧，故“利艰贞”。

《象》曰：“利有攸往”，上合志也。

“上合志”，虞翻曰：“为上应也。”朱熹说：“九三与上九皆阳，皆欲上进，故以同类相求也。”又说：“三以阳居健极，上以阳居畜极，极而通之时也。”其意为与上九“合志”。尚秉和说：“三遇重阴，阳遇阴则通，故曰‘上合志’。上为四、五”。九三健极欲进，上九畜（止）极欲通。今三为“良马逐”，上为“何天之衢”，有上下皆通之象。故“上合志”，言与上相合为是。而其所以能合，正以三遇阴而通之意，不必固执于一说也。

六四：童牛之牯，元吉。

“童牛”即牛牯。“牯”，朱熹：“施横木于牛角，以防其触。《诗》所谓‘楅衡’者也。”李鼎祚：引《封人职》曰：“设其楅衡”。《注》云：“楅设于角，衡设于鼻，止其抵触也。”侯果：“初欲上进，而四牯之。角既被牯，则不能触四”。徐志锐：“此是借驯牛之事来比拟六四畜养初九。”朱熹谓：“止之于未角之时，为力则易……《学记》曰：‘禁于未发之谓豫’正此意也。”所言甚是。“元吉”，大吉也。止恶于初，人不受害，牛性能改，大吉之道。

艮为牛，为手，为多节木，为角。震伏巽，为绳，故象手以

绳缚木于牛角也。

《象》曰：“六四元吉”，有喜也。

六四能禁恶于未发，畜养于无形，不劳而著其效，诚可“喜”也。

六五：豮豕之牙。吉。

“豮”，《释文》孔颖达、程颐等，均以为“豕去其势”。以为豕性刚躁，去其势（即割掉其生殖器官）则不再伤人。不过“豮豕之牙”，文法与六四“童牛之牯”相同，而解释不同，很不恰当。尚秉和引“《尔雅·释兽》：‘豕子猪豮豮’。《注》云：‘俗呼小猪猪为豮子’，是豮豕为小豕，艮少象也”。又引卢浙云：《稗雅》：“以杙系豕谓之牙。牙者，系之者也。系而不去故吉。”徐志锐亦说：“来知德、惠士奇另有一解，训豮为豮，即小猪子。‘牙者，畜豕之杙’，即拴猪仔的木桩。‘豮豕之牙’，是说为了驯化小猪仔，用木桩将其拴起来以防止跑掉。六四为牯，能止初九的小牛，六五为牙（桩），能止九二的豮豕（小猪仔）。”尚、徐二先生的解释，可谓得其深义。今从之。猪性刚躁，易于奔突。古称“狼奔豕突”，《左传》又说“封豕长蛇”，足见豕的性格，原不像现在的驯顺，故举豕以比刚暴之人也。二挾三阳同进，渐不易制，如豮豕的性格刚暴。五居尊得位，设木桩以管制之。如治国施政者设法律以制裁强暴违法之民，使其不敢违犯法纪，安于社会秩序。这样解释，较去势以镇反侧，稍合乎人情法意也。吾故从之。

在取象上，李鼎祚认为：“九二坎爻，坎为豕。”说颇牵强。尚秉和：“艮为黔喙。兽之黔喙者莫过于豕，疑艮或有豕象。又姤以巽为豕。大畜三至五伏巽，或仍以巽为豕也。”尚说较李为优。

《象》曰：六五之吉，有庆也。

喜与庆意义虽同，而有广狭之别，《书》云：“一人有庆，兆民赖之。”林希元说：“四臣位，故以一身言，曰‘有喜’。五君位，

故以君位言，曰‘有庆’。”意颇可取。

上九：何天之衢，亨。

“何”，王弼解为“何乃”。朱熹解为“何其”。都失其义。王夫之说：“何，亦负荷之何。‘负天之衢’者，犹《庄子》所谓‘负云气，背青天’也。”尚秉和：“艮一阳在上为天，又为背，故曰何。”盖从象上立说解“何”为背，意与王夫之说相合。徐志锐亦采王说。“衢”，《尔雅·释宫》：“四达谓之衢。”虞翻：“衢，四交道。”然则“何天之衢”者，如近人所说的“大路朝天”也。所谓“朝天”，与虞翻解“何”为“当”，意亦相合，盖康衢四达，按路而言，为朝天；按行路之人而言，则为背天、负天。“何天之衢”，形容大路宽广平坦，畅通无阻。人在路上行走，如《庄子》所说：“大鹏乘扶摇而上者九万里，负云气，背青天”也。

虞翻：“乾为天，震、艮为道。”尚秉和：“艮为天”。

《象》曰：“何天之衢”，道大行也。

“道”即衢，“大行”，谓通达。盖才成德畜，可大行其道也。

大畜卦论

过己氏曰：大畜的真义为畜德与养贤。徐志锐说：“大畜的卦义具体分为两层：一是指个人的才德积蓄；二是指国家的人才积蓄。就才德的积蓄说，行之于一人，可以使一人为圣贤；行之于一国，可以使一国得治，足见其为大事。故名大畜。”此解深得卦义。盖天下事蓄德养贤为最大。按修身上说，人无德不立。按国家来说，国无贤不治。然贤者必有德，畜德在于学。近日世界各国的竞争，一曰经济力，二曰智力。经济力属于物质，智力属于精神。然而一国的智力落后，则其经济力无由发达。是社会物质的进步，赖乎国民智力的提高。提高国民智力（即人的素质），首

在国家有计划的蓄养。而“大畜”的卦义，目的即重在此。谓畜之大，不亦可乎？

或曰：《杂卦》上说：“大畜时也。”时字的意义，究是什么呢？按所谓“时”的意义有三：一曰“及时”，二曰“有时”，三曰“待时”。及时者，不论个人与国家，畜德畜贤，均在于早。早则不失时宜，着鞭在先。俗谚说：“十年树木，百年树人”。所谓“百年树人”，非必其待百年也。其意欲其畜之早，畜之及时耳。二曰：“有时”。有时者，畜德与畜贤，均须与以充足时间，不能躁等求进。否则，学业不成，德才不备，不足以担负事业的艰巨。大畜卦以“止”与“健”立意，即在于此。三曰：“待时”，待时者，“君子藏器于身，待时而动”。如盲从、妄动、躁进、废学均属不幸。读大畜内卦三爻之义，立意甚为明显。由此观之。《杂卦》称“大畜时也”。“时”字在畜德与养贤方面，关系之大，不可忽矣。

大畜《彖传》讲畜德治学之方，体用俱备。德学之体，是“刚健，笃实，辉光”；德学之用，是“日新其德”。而其所以能达到学成德畜的目的者，则在于“尚贤”与“养贤”。古今圣哲治学，畜德之方，无过于是矣。

古今学者，无坚强刚毅之气，不足以立志。无诚挚笃厚执着的意志，不足以达才。学有进矣，德有成矣。若“中道而废”，一得自足，难望其在百尺竿头再事攀登。必也焕发其光辉，日新其知识，不矜不骄，不忽，不逸。见人之长，则取之；闻人之善则师之。不满足于现状，不醉心于既往。有进化的观念，有革命的胆识。开物而成务，先忧而后乐。指导潮流，而不为潮流所吞没。则学可日进，德可日新矣。《诗·周颂》上说：“日就月将，学有缉熙于光明。”《系辞》上说：“富有之谓大业，日新之谓盛德。”就是“日新其德”的另一种说法。此德，学贵乎更新，而恶僵化的真义也。历代大学问家、大政治家其所以能有所成就，皆在于此。

再谈畜德与“尚贤”的关系。

人生为学，必赖师友之助。兑象说：“丽泽兑，君子以朋友讲习。”《诗》言：“他山之石，可以攻玉。”孔子说：“泛爱众，而亲仁。”盖“独学而无友则孤陋而寡闻”。离群索居，老死牖下者，必难得切磋琢磨，教学相长之功。而求贤为师，以德自辅，可收芝兰入室之益。且博学审问。无贤，问何以审；慎思，明辨。无贤，辨何以明？鹿鸣求友声，贵乎集思广益。“尚贤”之功，在于是矣。大畜《象》曰：“刚健笃实，辉光，日新其德，刚上而尚贤。”此畜德养贤之事也。

大畜在《象传》上说：“君子多识前言往行以畜其德。”此句乃作《易》者治学畜德的方法论。君子畜德求学，识欲其博，见欲其广。必尽天下之理欲，穷人事的变化。故多识前人之言，多记往昔之行，辨其善恶，鉴其成败，则识益广而学愈富。识广学富而德可成矣。不过此中须注意的有一点。即多识前言往行，而不盱衡今世，忽视当代之务，则亦不能干天下之事，明进化之理。古语说：“识时务者，在乎俊杰”、“多识前言往行”一语，充分表露出中国儒学家博古而不通今，法先王而薄后贤的弊病。此点若不纠正，则君子所畜之德，国家所养之贤，复古保守之士多，革命创新之才少；政治何以进步，社会何以更新乎？因古代历史人物的言行，只是一面镜子，吾辈把它作为借鉴则可，不能照搬使用。比如，夕阳虽好，怎能有朝霞的灿烂；古装虽丽，亦不如新衣的可以适身也。战国时的荀子提倡“法后王”，可纠正旧儒的偏见。此《象传》作者的思想局限，我们读《易》不能不予以分析批判。

统观大畜卦上下六爻，立意各不相同。大体言之：内卦乾主于进，《爻辞》重在于出处；外卦艮主于止，《爻辞》贵在防患于未形。上下卦义，辩证而又统一，相反相成，而畜德养贤之义著，此点耐人寻味。今试分析言之：

初九：在大畜之初，天下畜势已成。六四阴柔小人，位居钧

衡，手握国家权柄，连结羽党，极尽妨贤害能之能事。此时初九以阳刚之贤，居勿用之地。变革相从则不可；直道而行则遭祸，故曰：“有厉”。孔子曰：“邦无道富且贵焉耻也。”初九当此时，只利于退，不利于进。故曰：“利已”。“利已”者，不变节毁行，谄事小人；隐居全操，待时而动之义也。西晋八王之乱时，张季鹰借吴中莼鲈脱离司马冏；东晋末陶潜因难救建康之亡，借不为五斗米折腰之事，归隐田园。非果于退，不得已也。

九二值畜道极盛之时，上应六五。六五为畜之主，然秉质阴柔，善恶不分，是非不明，不通政理。此时的九二，欲进则不能展其所学，同流合污则有违初衷。于此时只有遵养时晦，以待时机。故曰“舆说辐”。“舆说辐”者，审时而暂止耳。诸葛亮在刘表主荆州时，躬耕隆中，不思仕进，后逢刘备，却献三分之策。范蠡佐越王勾践灭吴，成功后，飞鸟尽，狡兔死，勾践遽兴藏弓烹狗之心。文种不知其意，成功不去。范蠡知之，乃决然引退，避迹于五湖。此虽与武侯躬耕之迹不同，而“说辐”自止之表现，均可谓得进退之道。《象传》曰：“舆说辐，中无尤也。”武侯与陶朱公，均可谓中而无尤者矣。

九三居健之极，止而当通。其正应上九为思变之主。九三挟三阳以同进，如骏马之竞逐。但在畜道始通之时，进不可太锐。只应艰贞自处，日日娴习车战，到技能娴熟之后，再出而应世。则长才得展，无往不利。此时上九尚贤养贤之大功，亦于焉告成矣。《爻辞》说：“良马逐，利艰贞，日闲舆卫，利有攸往”之义在于此。昔秦失其鹿，三杰奏兴汉之功；隋丧其民，群雄开贞观之治。东晋中兴，陶侃运甓以习勤，刘琨枕戈以待旦，祖逖闻鸡而起舞。“良马逐，日闲舆卫，利有攸往”之义，不在此乎？

再谈上卦：

变化性大，是《周易》的特点。大畜在内卦中既以乾卦三爻为君子，艮卦三爻为小人。而在外卦中却以艮三爻为君子，乾三

爻为横暴之人。此外又以艮三爻为畜养家，乾三爻为被畜养之物（牛与豕），推广此意，它又在修身、治学、正心、诚意、格物致知的方法上立意。而把下卦三爻看作畜德之敌。如孟子所谓“放心”；佛家所谓忿、欲；韩愈所谓荒业的“嬉”，毁行的“随”者是。然则“童牛之牯”，“豮豕之牙”，即是“求放心”；“惩忿、窒欲”；“业精于勤，行成于思”的工夫。《爻辞》对于形象思维，可谓“精义入神”矣。童牛的牯，豮豕的牙，言着力于未发之先，防患于未然；立法于施政之初，止恶于未形。施之早则收效易也。然则六四、六五者，施教之士也。初九，九二者，受教之人也。上施教、下受教；德可畜，贤可求矣。

上九“何天之衢”，畜道已成，为畜德的最高境界。四、五两爻，畜初二；时效已著。至上九、下遇九三，止极当通，不可再畜。这时上下相应，如良马竞逐，在“何天”的大道上，乘风前进，通达无碍，如朱熹所说：“通达之甚也”。此爻按修身治学来说，即《大学》上说的：“用力之久，豁然贯通”。“事之表里精粗无不具，而理之全体大用无不明”的境界。畜德的工夫，至此而成；养贤的事业，亦到此而达到目的。与《彖辞》、《象传》所说“大畜”之义，均属符合。

另外有人说：“大畜”除初九一爻外，各爻所言皆与交通畜养有关。所以徐志锐先生说：“这里反映了《周易》古经关于饲养家畜的占筮。”此言信否？予曰：不然。以“大畜”卦反映所畜之物，一可表现时代物质进步的情况，一可表示畜养者的身份和地位，决非“关于饲养家畜的占筮”。我们分析大畜饲养者初二为“说輶”之“舆”，九三为竞逐之“马”，六四为牯“童牛”，六五为牙（椿）“豮豕”。说明此时社会已进入畜牧时代的末期，牛马已被用作生产工具。再看“舆卫”的娴习，通衢的开辟，车战的使用，表示畜养者已非普通平民而为部落或国家。《彖传》喻之为“尚贤”，养贤者，其主体即为国家。此又“大畜”所以称大的另一原因也。

颐卦第二十七

䷚
震下艮上

颐：贞吉。观颐，自求口实。

“颐”即腮，按卦取象。朱子《本义》，解释很清楚。但讲得最易懂的为徐志锐。徐说：“初上两阳，象上下颚，中间四阴，象两排牙齿。上体艮止，象上颚不动；下体震动，象咀嚼食物。”这样一解释，取象够恰切了。

又腮之内为口腔，口腔食物以自养，故颐以养为义。养有养身、养德二义，皆以正为吉，故曰“贞吉”。“观颐”，为观察养身、养德之道。“自求口实”，为求取自养之术。而所观之养与自养，皆以正为吉也。“实”通食，食物也。

尚秉和：“艮为观，为求。震为口。坤为物。”又说：“艮一阳在上，为光明、为目、为观”。言象较虞翻取卦变，郑玄取爻位恰当多矣。

《象》曰：“颐，贞吉”，养正则吉也。“观颐”，观其所养也。“自求口实”，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉！

“天地养万物，圣人养贤以及万民”，即“观其所养”所得的结论。从结论中看出“养万物”，“养贤”及“万民”，皆须适时而及时。适时，及时，即是正道。由此推之，自养之术，不外养德和养身。而养德养身之术，须适合时代及身体之所宜。故知养正之道，重点在于时。合乎时即是正。故曰“大矣哉”。

坤错乾，为“圣人”。艮为君子，为贤人。坤为“物”，为“万民”。“天地”上九与初九也。

《象》曰：山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

颐卦上艮下震。艮为山，震为雷。山下有雷，雷声为山所阻，声闻不能及远。且震为言，言为艮止，有“慎言语”之象。颐卦震动于下，艮止于上，象人上下颚之食物。又震为食，食入口为，艮所止，有“节饮食”之象。

“慎”与“节”，皆艮象，“言语”“饮食”皆震象。

初九：舍尔灵龟，观我朵颐。凶。

尔指初，我指四。尚秉和注观卦六三“观我生”云：“凡我生皆谓应与。”颐初九与六四为应与，故称四为“我”。“朵”：朱熹注：“垂也。‘朵颐’，饮食之貌。”郑玄：“朵，动也。”王弼：“朵颐者嚼也。”李鼎祚：“‘朵颐’，垂下，动之貌也。”“灵龟”：朱熹说：“不食之物。”苏轼说：“龟者，不食而寿。”虞翻为取龟象，使初之四成离，离为龟。尚秉和引《易林》以“艮刚在外”为龟。初爻是覆艮，故曰“舍尔灵龟”。言如龟被抛弃在地上的样子。解较虞说为妥善。

《象》曰：“观我朵颐”，亦不足贵也。

王夫之说：“贪躁之人，见我动颐而嚼，乃注目凝视，虽未覩其分润，而情已淫。此种人失养身养德之正，曷足为贵？”

六二：颠颐，拂经，于丘颐。征凶。

蔡渊：“颠者，倒也。”王肃曰：“拂，违也。经，常也。”“丘”，王肃曰：“小山，谓六五也。”朱熹：“丘，土之高者，上之象也。”二说以朱说指上九为是。“征凶”：行动则凶。六二阴柔无实，不能自养。求养于初九，则颠倒而违于常理。若求养于上九则既非正应，中间又遭敌人破坏。尚秉和说：“前遇重阴，阴遇阴则窒。”招致凶灾无疑矣。

二应五，艮体，为山、丘之象。震为征，为颐之下颚，颠之象。

《象》曰：“六二征凶”，行失类也。

尚秉和：“阴阳相遇方为类，今六二不遇阳，故曰‘失类’。”又曰：“类，与朋友同。”今六二求养于上九，为重阴所阻，乃失友而遇敌之故也。

高亨释“类”为“法则”。引《方言》：“类，法也”。《楚辞·怀沙》：“吾将以为类兮。”王注：“类，法也。”亦通。

六三：拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。

六三阴柔不中不正，处震之上，乃极端狂妄之人。此种人色欲其纵，食欲其奢，享受欲其适，消费欲其高，焉能养德养身？故曰：“拂颐，贞凶。”言虽正亦凶。

三坤体，坤为“十年”，故十年无所施用，一无所利。尚秉和：“三有应（指上九），阴得阳应多吉，此独不吉者，以承，乘皆阴，四、五得敌，应上甚难，故曰：‘无攸利’。”高亨引《韩非子·显学篇》“所养者非所用，所用者非所养”为“拂颐”。虽有新意，但颐卦下三爻均以自养立意，不应按国君养人才说，故不取之。

《象》曰：“十年勿用”，道大悖也。

《玉篇》：“悖，逆也。”“道大悖”，言拂颐之人，大逆养德养身之道也。尚秉和：“艮、震皆为道，乃上卦覆震，与下震相逆。下卦覆艮，与上艮相逆。象下一‘悖’字，寻味无穷”。说可取。

六四：颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

六四柔而得正，有养民之责。但下临重阴，为二、三所隔，德泽难下于民。以其与初九正应，乃下求以为养。故曰“颠颐”。且四为艮体，有贞定之德，与六三的动极不正迥异，故“吉”。艮为虎，为视。坤为欲。“眈眈”，象视之专；“逐逐”象追而不舍。求贤如虎之追捕食物，无不获矣。故“无咎”。

《象》曰：“颠颐”之“吉”，上施光也。

言上之恩施，赖初九之贤为辅，方能得到光大。如无初九，则德泽不能下于民，有“屯其膏”之虞矣。

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。

“拂经”，违于经常之道也。六五居尊位，阴柔无实，不但不能养民，只有赖上九阳实之贤来供养，故曰：“拂经”。虽然，用贤治国，为人君的所宜，六五能居贞自守，顺从圣人为治，实乃吉道。惟五下临重阴，形势不利，宜休养生息，暂安无事，故“不可涉大川”也。

五艮体，故言“居贞”。坤为“大川”，下坤得敌，涉川则不利也。

《象》曰：“居贞”之“吉”，顺以从上也。

六五所以得吉者，因能不固守权柄，专心依靠上九以治理国家也。故曰：“顺以从上也”。

上九：由颐，厉吉，利涉大川。

豫卦九四，五阴皆由之以为豫，故曰：“由豫”。颐卦上九，因六五的拂经委任，人物皆赖其所养，故曰：“由颐”。上九阳刚在上，五阴柔居尊无涉川之才，乃倾诚相委，赖其养以养人，如周公、霍光，位高权重，能涉大川，办大事，故惕“厉”而吉也。

艮为大道，故曰“由”。居卦之上，故“厉”。下临四阴，象万民。重坤，为“大川”。阳遇阴则通，故利涉也。

《象》曰：“由颐，厉吉”，大有庆也。

上九为颐卦的主爻，即《彖传》所谓“圣人养贤以及万民”的圣人。故能警惕寅畏，涉大川，平大难。福庆可谓大矣。

颐 卦 论

过己氏曰：颐《彖传》上说：“颐，贞吉。养正则吉也。”后又说：“颐之时，大矣哉。”夫养德养身贵乎正，其理至明而易知。但最后提出一个“时，大矣哉”。这是什么原因呢？又“养正”与“时”中间，究有什么联系呢？予细加探索，方悟出“正”与“时”的联系是从“天地养万物，圣人养贤以及万民”句中两个“养”字得来的。因为“养万物”离不开“时”字，“养贤”，“养万民”，更离不开“时”字。何以见之？此理我不欲繁说，请允许我引徐志锐、高亨二先生之言以明之。

徐志锐说：“养生必须遵循正道，养生的正道就是适时而有节，如天地养万物，当寒而寒，当暑而暑，万物养得其正而生生不息。如果当寒而暑，当暑而寒，天地就不能生养万物；治国也是如此。”

高亨说：“天地之与万物，应其时而养之，故万物能生活成长。如失其时，则万物伤矣。圣人之于贤人及万民，亦应其时而养之，故贤人能献其力，万民能乐其生。如失其时，则贤人隐，万民苦矣。然则养之应其时，乃能成其大也。”

养贵于正，正即适时，此理至精。《周易》是变化的哲学，亦是“时”的哲学。各卦各爻，皆有其时代性和条件性。在某种时代中各有其正道，违于时即失其正。其例不可枚举，学者求之自得。吾人生天地中，为学问、为政治、养生、养德，皆须以“时”字为指南针，失时违正，失败无疑矣。譬如为学“生乎今之世，反乎古之道”，在 21 世纪，仍欲学赵普以“半部论语治天下”，怎能行得通？譬如政治：战国在百年战争，六国破灭之后，秦始皇仍不知省刑薄赋，休养生息，而欲万世虐用其民，怎能不促大泽之烽烟，楚人之复仇？譬如养生，夏裘而冬葛，夏汤而冬

水，已醉而豪饮，已病而暴食，怎能不夭其生？故善调饮食者为良厨，识时务者为俊杰。养贤养民须适时，养德养身亦在合时。违时，即不吉而凶矣。此理也，吾欲言而徐、高二先生言之。袁枚诗曰：“吾口所欲言，已出古人口；吾手所欲书，已书古人手；不生古人前，偏生古人后。”此诗可道出我心中的感触矣。

颐卦《大象》言“山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食”。“节饮食”为养身之要，“慎言语”为养德之要。徐志锐说：“人的口一动一止，一出一入；出者为‘言语’，入者为‘饮食’。‘言语’能出不能入，‘饮食’能入不能出。由于‘言语’能出不能入，不‘慎’则招灾；而‘饮食’能入不能出，不‘节’制则生病。‘慎言语’可免灾，养德性；‘节饮食’无病，可养身体。”朱熹也引古谚说：“祸从口出，病从口入。”二人之言，深符《彖传》之旨。盖养德之事极多，而“慎言语”为之基础，《周易》对此非常重视。《系辞》上说：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣；臣不密则失身。凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”在释中孚九二爻交中说：“言出乎身加乎民。”说“出其言善则千里之外应之。”“出其言不善，则千里之外违之。”又说：“言行君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。”对“言语”的重要性，阐释得极为透彻。

古人讲“慎言语”不一定尽像《金人铭》说的为避祸设想，而胡乱说话，说假话、空话及有损道德民风之语言，决不可随便出口。而学者著书，“修辞不诚”亦足贻讥于后世，不可不“慎”。但此间所指的“慎”，应不包括正言，直言和有裨国计民生的话言在内，否则，不足为德也。养生之事极多，而“节饮食”为之基础。人但知多食之为害，而不知奢食之为害更多。《书》称：“甘酒嗜饮，未或不亡。”《诗·宾之初筵》把狂吃乱饮的丑态，描绘的淋漓尽致。即今之民主文明社会，经济情况初有好转，而社会上下，宴会豪奢，风气日甚日炽。邻邦有识人士，亦提出善意的批评。予

由“节饮食”之言，想出饮食结构的须有制度。否则，不但与养身有害，即与社会建设，亦有大害也。

再论颐卦祛私立公的观点。颐卦上下三爻，吉凶不同。下三爻不能自养，求人以养己，无一吉者。上三爻，不能养人，求贤以养人，均吉而无凶。由此知颐卦主旨是为统治者说法，以养德养贤为重，以养口体为轻。试分析如下：

初九：阳刚在下，本足以自养，如“灵龟”的不求食于人。乃以震体躁动，不能自守，为物欲而变节。舍己的劲操，羨人之富贵。如扬雄的附王莽，王闳运之颂袁世凯，私欲熏心，身名俱裂，故为国人之所贱。

六二：阴柔无实，不能自养，乃上下乞怜于人。此种身不立，德不正的人，决难得到朋友们的同情。

六三：处震之上，动之极，不中不正。此种人平日恣意声色口腹之欲，毫无节制。生活堕落，德业丧尽，身体亦受其害，乃大拂于颐养之道者。自私之极，刑狱随之，故“十年勿用”。如西晋的石崇，北魏时的元雍，明初吴人沈万三其人者，穷奢极侈，卒倾其家。所谓“贞凶”，盖指此也。

上三爻则不然。上三爻属艮体，艮为君子，为贤人，且位居人上，能祛私崇公，养贤及于万民，所以每爻皆吉。例如：

六四、居上位，有养民之责，但阴柔无才，却能虚心下求初九阳刚之贤为辅，以养万民。且见贤如不及，好德如饥食，以此求贤为治，自是“吉”而“无咎”之道。桓温见王景略，知其贤而听其自去；苻坚求王猛，排众难而用之，终其身不渝。“眈眈”，“逐逐”，苻坚似之矣。

六五居君主之位，限于条件，不能治国养民，不能涉川济险，乃虚心转求上九之贤以养民，故“拂经”而得其“吉”。徐志锐把颐六五之贞比作“成王不疑周公，孝昭委任霍光”，可谓得其爻义。

上九为颐卦主爻，即《彖传》“圣人养贤以及万民”的大贤也。

他德高望重，又能警惕寅畏，使万民皆得其所养，故曰“由颐”。“由颐”者，天下皆由之以以为养者也。与豫卦九四爻“由豫”的意义完全相同。

上三爻皆能求贤以养天下，得于养正之道，颐卦为统治者说法，祛私崇公，重德轻食，于此可见。

综观颐卦六爻，深悟《周易》取象之妙，与爻位变化之奇。何以见之？

颐卦由艮、震二卦组成，上下二卦均可颠倒相逆成卦，初、上二阳爻，是中间四个阴爻所赖以为养者。故六二曰“颠”，曰“拂”；六三曰“拂”，曰“悖”；六四曰“颠颐”，六五曰“拂经”。即尚秉和所谓“从覆卦取象而得”者。又六四说：“虎视眈眈，其欲逐逐”，表面看是猛虎猎取食物，实际意义是喻国君求贤之专之诚。而所以取此象者，因上艮为虎，下震为食也。他如噬嗑卦以饮食喻折狱；剥卦以蠹虫蚀床喻消阳，并以“剥庐”取象。形象的贴切，他经无此手法也。于此知《易》之巧妙，全在于象。故“设卦观象”，为《周易》的特色。言事不离象，观象以求事；象即理，理即象；理在象中，象生卦内。象在《易》学中实核心也。人言王弼扫象不谈，程、朱偏重义理。其实，王弼也说过“寻象以观意”、“意以象尽，象以言著”。（见《周易略例·明象篇》）朱熹也言象占，不过他们重理轻象，对卦体之象不求甚解耳。是亦贤者之短也。

爻位变化方面，如：

颐之六五，柔中居尊，但“不可涉大川”。以其下临重阴也。上九阳刚居上，则“利涉大川”，以其下临重坤也（指互体言）。一位之差，成败不同，效用不一者，以“阴遇阴则窒，阳遇阴则通”。《易》之变化性大，吉凶各有其具体条件，条件有变化，成败立见矣。于此知六二之“行失类”，所以“征凶”者，非失阴也，乃失阳耳。“类”者，友也。吴挚甫、尚秉和说：“阴与阳为友，与

阴相敌。”六二无阳为友，故“征凶”也。吴、尚二氏的发现，吾为之击节矣！

大过卦第二十八

二二
三三
三三
巽下兑上

大过：栋桡，利有攸往。亨。

“大”，指阳爻。朱熹：四阳居中过盛，故为“大过”。《说文》：“栋，极也。”郭璞云：“屋脊也。”虞翻：“巽为长木，称栋。”《释文》：“桡，曲折也。”兑为毁折，巽为陨落，故象“桡”。然则“大过”者，阳过乎阴，刚过乎柔也。其卦上下二阴，中间四阳，阳刚过盛，失其中和，喻人之作事，过于极端，失中正之道。或威猛过甚，或自是太深；或过于专断，或守旧不变，均为“大过”。性格“大过”之人遇事往往不考虑国本和民瘼，不考虑基础条件和将来影响，如栋虽隆而本末弱，终必弯曲摧折也。

又“大过”卦阳虽过盛，而二、五均得其中。且下巽谦逊，上兑和悦。以阳刚之资，乘谦逊之度，而行悦民之道，则必为人民所爱戴。故“利有攸往”。而“亨”也。

尚秉和据《太玄》注“过”为“失”。高亨说：“大过之义是大事错误。”非是。

《象》曰：“大过”，大者过也。“栋桡”，本末弱也。刚过而中，巽而悦行。“利有攸往”，乃“亨”。“大过”之时，大矣哉。

王弼：“初为本而上为末”。初、上皆阴，故弱。《彖传》解“栋桡”，纯按卦象言。解“利有攸往，亨”，则按卦体卦德言。“刚过而中”，谓二和五皆居中位。“巽而悦行”，谓下谦巽上和悦

也。最后拈出“时”字，言大过极端发展，必危及国计民生，应及时出而补救矫正之。故曰：“大矣哉。”“大”者，重要之义。

《象》曰：泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。

兑为泽，巽为木。李鼎祚：“灭，漫也。”水在木上，水泽过木，漫灭树顶，洪水为灾之象，亦大过之一端也。人事中之过于极端者，灾难每普及社会，君子尤难幸免。但君子处大过之时，其达而在位者，只有“独立不惧”，以身任之。其穷而无位者，则只有“遁世无闷”，（亦有在位惧祸，如张良，薄太后于吕雉当权时设计遁世者）不变其所守，此亦大过乎人者。朱熹说：“不惧，无闷，大过之行也。”信然。

徐志锐说：“木解作舟。”高亨：“泽灭木，即泽水淹没木舟。”非是。

巽为寡，“独”也，乾为惕，“惧”也。兑悦，故“独立不惧”。四阳为二阴所掩，故“遁世”。兑悦，故“遁世无闷”。

初六：藉用白茅，无咎。

“藉”，尚秉和：“荐也。凡以物承物曰荐。”高亨：“藉，垫也。”按：“藉”，即以草来垫物。“白茅”，即茅之有穗者。茅穗，柔洁可爱，古人常以为洁的象征。《诗·召南·野有死麋》，说的“白茅纯束”。《卫风·硕人》说的“手如柔荑”皆是（荑即初生的嫩茅）。“藉用白茅”，言祭神时为了表示恭敬，特采取白茅垫地，以灌酒，乃敬之又敬。所以《系辞》中说：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。”初六在大过之初，巽体阴柔，上承过盛之阳，惧于灾祸之至，而过于畏惧，故有“藉用白茅”之象。

巽伏在初，为白，为草，故象藉，象白茅。巽又为漏，有灌酒祭神之象。

《象》曰：“藉用白茅”，柔在下也。

“柔”指白茅，“下”指藉，释“藉用白茅”之义。居大过之时，无力回天，故敬慎如是也。

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

虞翻：“巽为杨，乾为老，老杨，故枯。”朱熹：“稊，根也。荣于下者也。荣于下则生于上矣。”蔡渊：“老夫者，九二爻也。‘女妻’者，初六爻也。”《释文》稊：“郑作蕘，木更生。”言枯杨更生根条，如老头子又娶一个少女，家庭建立起来，虽老夫少妻，生育犹可繁衍，呈露一线复生之机。故曰“无不利”。

乾为生，巽为利，为“女妻”。

《象》曰：“老夫”“女妻”，过以相与也。

男长于女，或女长于男，都称“过”。高亨：“二人共处为与，故‘相与’犹相配也。”九二所以“无不利”者，以下亲初六，刚而下柔，刚柔相济，可补救大过之穷故也。刚与柔相与，可补大过之偏激，故利。

“枯杨生稊”，“老夫”、“女妻”，均有过之象。

九三：栋桡，凶。

“桡”，弯曲也。朱熹：“三、四二爻，居卦之中，‘栋’之象也。九三以刚居刚，不胜其重，故象‘桡’而占‘凶’。”此释是也。

《象》曰：“栋桡”之“凶”，不可以有辅也。

“辅”者，佐助。虞翻说：“阳以阴为辅。”尚秉和：“上虽有应，然四、五皆阳得敌，九三不能应上，故曰不可以有辅。”项安世说：“凡卦皆上下相应，唯大过之时，不用常理，独以所比为亲。”九三本与上六为正应，因四、五相敌，不能达，与初、上亦不能比。所以无人相辅，刚愎自用。此过于自是，不能受人之善。且是“大过，栋桡”的主爻，过刚必折，云何不凶？

九四：栋隆，吉。有它，吝。

巽为高，四在巽上，故称“隆”。又九四以刚爻居柔位，能得其中，与九三以刚居刚者不同，故“吉”。“有它吝”者，“它”指初。“吝”，难也。初过柔，弱于本。四已居柔位矣，如欲应之，则吝矣。

又“它”，古蛇字。《说文》：“它，虫也。从虫而长，象冤曲垂尾形。”指初六言也。巽为虫，为长，为伏，为人，初巽体在下，故以“它”为象。《易》辞每以象代意，“有它吝”，言屋栋虽隆，有蛇虫则难居，以其必阴湿也。如四应初，则过于柔，就难其为“隆”矣。解《易》家，以“它”指初，几成定论。然无以“它”为虫者。夫以象解爻，无爻不然。如“潜龙勿用”，“虎视眈眈”之类，辞用象而意在彼，不只大过九四爻也。故特备一说，以待研究。

《象》曰：“栋隆”之“吉”，不桡乎下也。

初为本弱之爻，四以阳居阴，刚柔得中，故“隆”。如再应初，则过于柔矣。此爻全按卦象来说。《大过》虽反对过刚，亦不喜过柔；过刚则无辅，过柔则“桡”也。不桡乎下，言不应初，即不致桡曲也。是反解“有它吝”之义。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫。无咎，无誉。

尚秉和：“兑为反巽，故仍曰‘枯杨’。兑为华。”“华”，古花字。尚又引《易林》以兑为老妇。又用旁通，取伏象，言兑伏艮，为士夫。与虞翻以初巽为老妇，五震为士夫者不同。尚说甚辩，可从。

蔡渊：“老妇者，上六爻也。士夫者，九五爻也。”朱熹注云：“五，阳过之极，又比过极之阴。”是皆以上六为老妇，九五为士夫。“士夫”，未曾娶妻之男子。徐志锐说：“九五阳刚强壮，如同小伙子；残存的上六，如同老太婆。小伙子与老太婆结婚，这种匹配虽然像枯树开花，但也只能新鲜一时，长久不了，而且有花

无果。因为老太婆已失去了生育能力。”

据以上各注：则知五以壮盛之阳，却与老妇结婚，年龄悬殊，难有生育之功。如同枯树虽开花，亦难结果实。此种过以相与，与九二不同。九二得其本，九五获其末；九二得不极之柔，九五获过极之阴。阴阳均过极，不能相济，虽暂时得比而无咎，还有什么可赞美的呢？

五得位，故“无咎”。二多誉，今相敌，失应，故“无誉”。《象》曰：“枯杨生华”，何可久也。“老夫”、“士夫”，亦可丑也。

“何可久”，言杨花陨落得快。“亦可丑”，言老妇年迈，难以生育。不能相与，徒招笑柄。

上六：过涉灭顶，凶。无咎。

乾为行，过象。虞翻：“顶，首也。乾为顶，顶没兑水中，故‘灭顶凶’。”上六以阴居大过上爻，四阳相逼，不胜其过，故灭顶而凶。“无咎”者，何楷：“刚实为之，柔何罪焉？二阴非敢抗阳者，其所自处，未有失也。”予按：当大过之世，一切事皆失其重心。阳刚权大势盛，过于偏激。欲挽狂澜，已不可能。卦中二阴，皆知刚之过而欲补救之者，但力薄难胜。故初则慎重隐退；上则灭顶不怨。此种形势，非人力所能济也。

《象》曰：“过涉”之“凶”，不可“咎”也。

《九家易》说：“大过之世，不复遵常，君子争之，若比干之谏而死是也。”是一义。朱熹说：“处过极之地，才弱不足以济，然于义为无咎矣。盖杀身成仁之事。”又是一义。“不可咎”，盖时代之过，非人力之所能挽。尚秉和曰：“属于天者虽‘凶’，而‘咎’则未有也。”

大过卦论

过己氏曰：或问：卦以大过为名，则遇事偏激极端，违反常理，则其人其事，既害于民，又伤于理，往必不利。奈何复曰“利有攸往”乎？且既“栋桡”矣，则摧败断折之祸立至，奈何又以“亨”占继之乎？如此，则“大过：栋桡。利有攸往。亨”。的《彖辞》，前后矛盾多矣。请子有以解之。

予曰：此《周易》的精义，非浅见者之所能知也。

夫《周易》《彖辞》每按卦象、卦体、卦德三者立意。“大过栋桡”，系根据卦象而生。“利有攸往，亨”则按卦体，卦德立意；辞虽矛盾，而意却有密切联系也。我们知道，《易》之特点有四：一曰：积极性；二曰：乐观性；三曰：客观性；四曰：可变性，也可说“主观能动性”。不明此四者，不足以知《易》。

《周易》六十四卦中，阳无消极之理，阴亦无退敛之势；阴阳消长，相反相成。此即其积极性也。六十四卦中，坎难忧戚之卦，凡占四分之一。但奇怪的是：凡此种卦皆充满乐观和希望，而所谓丰亨，豫大者，结果多不如。正像《系辞》说的“是故其辞危，危者使平，易者使倾。”（按《易》指的是承平或逸豫）而否卦上说：“先否后喜”。蹇卦上说：“大蹇朋来。”《杂卦》上也说：“损益盛衰之始也。”此即其乐观性也。所谓“客观性”，《易》辞全由客观着眼，按条件立言。如屯卦在“天造草昧”之期，君子应乘时经纶。否卦于天地不交之会，君子须“俭德避难”。随卦的组成，春夏秋冬俱备，故象言“天下随时”。而乾卦六爻、随潜、见、惕、跃、飞、亢之不同而动作表现各异。此即其例也。至于“可变性”，尤为重要。《易》于坎难忧戚之卦，不只乐观而已。蛊卦在腐坏之时，《彖》辞却曰：“利涉大川”。革卦在变革之际，《彖》辞

却曰：“元、亨、利、贞。悔亡”。屯卦曰：“利建侯”；否卦曰：“大人吉，其亡其亡，系于苞桑。”于此知大过卦“栋桡”，而“利有攸往，亨”者，其乘时拨乱之理，至明显也。《系辞》里说：“危者安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。”《易》辞于危亡乱的情况下，常能“安其位”，“保其存”，“有其治”。而于安泰之卦，反多倾危。此《周易》危平，易倾之理，即“可变性”的特点也。《彖传》称“大过之时，大矣哉”。意谓在大厦将倾之际（栋桡），正需有大过人之才以济之，时不可失，机不可误，人不可忽，于此知时与大过事业的关系极大，此大过之辩证观点，内容之不矛盾可知矣。

《象传》上说：“泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。”徐志锐说：“君子观大过之象，可以采取两种态度。一是独立不惧，进取勇，为扶弱而抑强，制止对立转化。二是退避隐居，坚定不移，待时而后举。”“或进或退，皆可以因人而自取。”徐先生之论，可谓先得我心。凡大过之时，其行事的极端，作事的违乎常理，如洪水横流“浩浩乎怀山襄陵”，有非人力所能挽回者。秦始皇焚书坑儒之时，隋炀帝黷武残民，锦帆淫乐之日。在汉、明两代末期，宦官专权跋扈，诛戮正士。在近世，纳粹希特勒杀人如麻。此时国家人民尽成漫灭的对象，所谓“微禹民其鱼”也。但君子于此，则有其分焉。其达而在上，责无旁贷者，如殷之比干、吴之伍子胥、明之于谦，只有正色立朝，力挽狂澜，济危扶倾，“独立不惧”耳。若其地位低微，或穷而在下，如鲁之孔子，隋之王通，元之关汉卿，明之王夫之，只有著书立言，独善其身，“遁世无闷”耳。地位不同，表现各异，生其时，值其势，君子的态度各有其宜故也。

再观大过各爻爻义：因大过之时，刚盛为祸，反以柔为美。因此，向之贵阳贱阴之例，在大过中则不适用。初、上二爻阴也，以其过而能柔，其人其心属于补弊救偏的济时之人，皆君子也。若

《大象》辞所说的“遁世无闷”者，即指敬慎的初六也。其所说“独立不惧”者，则系指“过涉灭顶”的上六耳。二者皆“无咎”者，“缺陷还诸天地”，如孟子所说：“非人力之所能为”者，“不可咎也”。

其中间四个阳爻，本应为君子，但在大过的气候里，则变成能左右时会的统治者和极权家；国与政，臣与民皆受其害。然其影响亦有所不同。九二在大过之时，下比初六，得其与助。过极之刚，得不过之柔以节之，刚柔和谐，有枯杨生根之利；孟尝君之得冯谖，为市义于薛。武则天用狄仁杰，布其德于众；以柔济刚之例也。九五以刚居尊，过用其民，又与上六过极之阴相比，阴阳皆极，以偏资偏，如年轻人娶老妇为妻，不相调节，有枯杨生花的反常现象。譬如：申公巫臣之娶夏姬，胡亥之与赵高，宜其遗讥青史矣。大过三、四两爻，居一卦之中，即大过时之栋梁也。然三凶而四吉者，三则以刚居阳位，不得其比辅，如殷纣，隋炀帝当国，刚愎自用，无人能谏，梁木断折，终受其凶矣。九四则不然。四以刚居柔，“高明柔克”，不失于刚。既已柔克，又远于阴邪之人，而中立自主焉。如此则不为阴邪所挠，可保其隆。历代亲贤远佞之君，无不如此，此其所以“吉”也。

关于上六“灭顶”之“不可咎”，朱子比之“杀身成仁”之事。予在本书绪论篇中曾论及之。文天祥、陆秀夫之于宋；史可法、瞿式耜之于明；洪仁玕之于太平天国，历史哀之，是国家强弱相过，非人力所能挽也。

坎卦第二十九



坎下坎上

(习) 坎：有孚。维心亨。行有尚。

“坎”之义为陷。为卦一阳陷于二阴之中，阳实阴虚，其象为坎。“习坎”的“习”字，此间为衍文。高亨称：“疑涉初九爻辞及彖传之习坎二字而衍。”说有理。今从之。

“孚”，信也。坎卦中实，孚象。尚秉和：“二、五居中遇阴，阳孚于上下阴也。”“维”，系也，引申为固结或团结。此维字与“解”卦六五爻辞“君子维，有解吉，有孚于小人”的义同。“解”六五的“君子维”，言五能与下卦九二维系固结，同退小人。此则九二与九五交相维系固结，心亨而共济险难也。坎为“心”。“亨”，通也。坎卦二、五爻，刚而居中，同心济险，“心亨”之象。陈梦雷曰：“世可险而心不可险，身可陷而心不可陷。诚信在中则安于义命而不侥倖苟免，此心有主，不为利害所动而心亨矣。”“行”者，行动。虞翻曰：“二体震，为行动。”“尚”，高尚也。言有高尚之行动。《彖》所言皆处坎之道也。

此言坎难之时，首当诚信自守，与同心之人，维系团结，内心通达，不惊不乱，其高尚行为，堪为人们所信赖，则坎可济矣。《彖》所言乃处坎之道，亦设险守国的原则也。

《彖》曰：“习坎”，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。“维心亨”，乃以刚中也。“行有尚”，往有功也。天险，不可升也。地险，山川丘陵也。王

公设险以守其国，险之时用大矣哉。

陆绩曰：“习，重也。”“习坎”，乃根据卦体两坎相重作释，如巽卦《彖传》说：“重巽以申命”，乃释巽卦是重巽，非卦名为重巽也。“习坎，重险也”之义，亦同此；非卦名为习坎明矣。“重险”，险上有险。“水流而不盈”，释水之流而不溢；“行险而不失其信。信即“实事求是”。言行险道须合乎实际，为民所信。不能轻举妄动，伤财害民，如水之泛滥成灾也。二句释“有孚”之义。

“维心亨”者，二、五爻皆刚而居中心之象也。心维，则事通矣。

“天险”，烈风雷电，无形，故不可升。“地险”，山川丘陵，有形，故有时可备人用。“王”，一国之君；“公”指诸侯。“王公”所设之险，指城池关卡和甲兵等，乃效法天地之险，作防守国家之用，人为之险也。“时用”，设险对时代的功用。“大”，重大也。

五天位，故曰“天险”。二地位，故曰：“地险”。艮为山（互卦），为“丘陵”。坎为川，故曰：“山川丘陵”。震为王公。艮为守，为国，为时，故言守国，时用也。

《象》曰：水洊至，（习）坎。君子以常德行，习教事。

“洊”，再也。“水再至”，言水之流昼夜不舍，有重复练习之象。艮为君子。“常”，恒常也。坎为常，震为德行。“常德行”，即恒常其德，不厌不倦之意。“习教事”，虞翻：“坎为习，为常，巽为教令。”（虞翻认为初六爻是巽。）所谓“教事”凡学问、战阵、守御、刑名之事皆是。项安世谓是：“礼、乐、诗、书之教。”此间教事，则为娴习国防，保卫国家之大事。如陆绩所云：“常习教事，如水之不息也。”

初六：习坎。入于坎窞。凶。

“习坎”，即重险。“窞”，王肃云：“坎底也。”初六在坎之最

下，故曰“入于坎窞”。此爻如小人惯于行险作恶，不知改悔。因陷溺过深，坠入刑狱，其凶可知。

《象》曰：习坎入坎。失道凶也。”

因惯于行险而陷入坎底，故曰“失道”。尚秉和“震为大途，故曰道。初于震无应，故曰：失道凶。”

九二：坎有险。求小得。

虞翻曰：“阳陷阴中，故有险。”坎卦阳爻方能济险。九二以阳刚之资，宜能出险。但因居下卦之中，陷于重险，不得其时。故虽有济险之心，不能大获，只能有小得耳。二上应为艮体，本爻又为倒艮，艮为求。尚秉和：“阴为小。二居中，孚于上下阴，故曰“求小得。”

《象》曰：“求小得”，未出中也。

二无应，只能和初、三相比。初、三阴柔，不足有为，虽有小得，尚难出于险难之中。荀爽曰：“处中而比初、三，未足为援，虽‘求小得’，未出于险中。”此言得爻之意矣。

六三：来之坎坎，险且枕。入于坎窞，勿用。

苏轼曰：“之，往也。六三阴柔，不中不正，居下坎之终，上坎之始，来往皆险，故曰：‘来之坎坎，险且枕’。”“枕”，车后的横木。震为车，九二象也。《释名·释车》：“枕，横也。”《方言》九：“軫，谓之枕。”尚秉和：“艮为枕”。高亨：“枕通沈，深也。”按：高氏释枕为深，义合而无据。若释为横木之枕，则九二阳爻在后，横枕之象。《汉书·尹助传》：“会稽东接于海，南近诸越，北枕大江。”言六三前陷六四，后阻九二，前陷于险，后枕于险也。且艮为枕，与象亦合。故不从高释。“勿用”，前后皆险，动入于坎底，不可用也。

《象》曰：来之坎坎，终无功也。

《彖传》：“行有尚，往有功也。”说在险难之时，行为高尚，方

可得济而有功。今三不中不正，难期其高尚。居坎体之极，震体之中，行险妄动，失信于民，欲有功难矣。故曰：“终无功也”。艮为终。

六四：樽酒，簋贰，用缶。纳约自牖，终无咎。

此爻注释家意见分歧。关于“樽酒簋贰用缶”句：晁氏说：“先儒读‘樽酒簋’为一句，‘贰用缶’为一句。朱熹从之。王弼读作‘樽酒，簋贰，用缶。’来知德注：‘一樽之酒，二簋之食，乐用瓦缶。’陈梦雷从来注。尚秉和：‘坎为酒，震为尊，故曰：樽酒。震为簋，簋祭器，以盛黍稷。中爻正覆震，故曰簋贰。贰二同。《曲礼》：‘虽贰不辞’。注：‘贰谓重穀’。此簋二与损之二簋同。‘缶’《说文》‘瓦器’。‘簋贰用缶’者，言用瓦簋。”是尚氏又以樽酒为一句，“簋贰用缶”为一句也。炎升按：高亨云：“樽，盛酒之器，犹今之酒壶。簋，盛饭之器，犹今之饭盆。”王引之曰：用缶云者，以缶为樽，又以缶为簋也。盖酒壶饭碗，侈奢之家可用铜瓷，俭朴者，可用瓦缶，不一定簋方可用缶也。因此王弼之说，较为允当。关于“纳约自牖”，各家观点分歧，留在后论中详析，此处暂略。

艮为牖，为终。

《象》曰：樽酒，簋贰，刚柔际也。

“刚”指九五，“柔”即六四。“际”者，际会或交接。四以柔比五，亦即君臣相接，协调共济。虽礼仪俭约，然以诚信相结纳，故终无咎矣。

九五：坎不盈，祗既平，无咎。

“坎”，此处指河流。“盈”者，漫溢也。“祗”：郑云：“当作坻。小丘也。”按：祗通坻，水中小洲或高地。《毛传》云：“坻，小渚。”《释水》云：“小洲曰渚，故又曰坻渚。”《诗·召南》“江有渚”，《秦风·蒹葭》“溯游从之，宛在水中坻”是也。足见所谓“祗”者，乃水中之洲渚，高出水面者。“既”，已也，或已经。

“平”者，砥露出水平面，不被洪峰漫溢也。坎卦九五，阳刚中正，居外卦之中，此时水流不盈，洪峰已降；水中洲渚，露出平面，不再漫溢，是险将济之时矣。故曰：“砥既平”。砥高于水，亦艮象也。坎为平，故曰“砥既平”也。爻取此象，乃说明九五所居之地，所处之时，均将出险，故不言终无咎，而曰“无咎”也。

《象》曰：坎不盈，中未大也。

“中未大”，言九五刚而居中，如水流川中，不失其常，又不至于泛滥肆大也。设险守国的道理与原则，正在于此。

上六：系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。

李鼎祚引刘表云：“三股为徽，两股为纆，皆索名，以系缚其罪人。”《九家易》曰：“坎为丛棘，又为法律。”陈梦雷曰：“丛棘，狱墙所设，坎为刑狱。上变，巽为绳。上六以阴柔居险极，故有此象。”尚秉和：“寘于丛棘，旧解皆以为以黑索系罪人、置于狱；或议于九棘之下也”。

“三岁不得”者，尚秉和：“言三年不得出也。”陈梦雷曰：“《周礼·司圜》：收教罢民，能改者，三年而舍。其不能改而出圜土者杀。”上六三年不舍，其凶可知。茹敦和云：“坎为三岁。”炎升按：上变即成巽，巽数三，亦三岁之义也。

《象》曰：上六失道，凶三岁也。

上六居坎之上，险之极。且以柔乘刚，为害于九五，故曰“失道”。然九五阳刚有孚，终能济险。上有罪当诛，故有三年之囚也。尚秉和：“上六应在三，三震（指互体说）为道。乃三不应上，故曰失道。”

（习）坎卦论

过己氏曰：习坎之习，高亨教授以为是衍文，此言甚是。高

氏对衍文之说，举出三证：一、八经卦重为八别卦，名乾、坤、震、巽、离和艮、兑七个卦，皆不异名，则坎亦不应异名；二、《序卦》、《杂卦》解六十四卦时，皆称“坎”为“坎”，不称“习坎”；三、巽卦《彖传》称重巽以申命，但卦不称“重巽”；坎卦《彖传》称“习坎”，重险也。乃以“习坎”二字释本卦卦体和巽卦《彖传》同，故亦不应称卦为“习坎”。由此断定“习坎”之“习”字是衍文。高氏此言，极有特见。查在马王堆出土的帛书《周易》中，六十四卦名称，不同的很多，不过一字卦名的卦无用两字者，原两字卦名的卦亦无用一字者，独于坎卦，写作“赣”卦，不作“习赣”。刘大钧教授认为帛本《周易》很可能是从殷《易》《归藏》演化而来。此话如可靠，则知坎卦在周以前原无习字，是可信的。这一点更可证明高氏意见的正确。

关于坎卦的中心意旨，各家原无成说。据我分析坎卦的宗旨，是谈国家的防御问题；按现在的话来说，就是谈国防建设。因《周易》六十四卦中，师卦是谈战争；“噬嗑”是谈刑狱；临观是谈政治；鼎革是谈改革。其他有关社会家庭问题，样样都有，惟独未谈守御（国防）。但防御和战争，为有国者不可一日无。坎卦即防御之事也。今观坎卦《彖辞》，似偏重于处坎之道。《爻辞》则注意济坎之方。至《彖传》则直以坎卦当作国家的防御大事来谈，宗旨十分突出了。

坎卦《彖传》举出天险，地险，以至王公设险守国的作用，则是就春秋战国时代形势之需要言之也。王弼注坎曰：“习坎者，习为坎难之事也。”孔颖达亦诂为“便习”。罗汝怀驳之曰：“自注有便习之说，后儒多从之。夫谙练于行事，此事理之常，岂有谙练于行险者哉？”尚秉和亦曰：“罗说是也。……王注及《正义》诂为‘便习’，此所以有野文之讥也。”予以卦名坎而《彖传》言“习坎”，则《易》作者以国防解坎之意义已昭然若揭。盖以国防不可一日不习也。人皆知“兵可百年不用，不可一日而不备”，备

则必习，此事理之常也。且《周易》以坎为防御，别有深远之意义。因水的特性，“逝者如斯，而未尝往”。“黄河天上来”，“大江流不歇”，水流“不舍昼夜”，正国防大事不可一日废之义也。故我今天亦不惧人斥为“野文”，而畅其说。《彖传》所谓“习坎，‘重险’也。把‘重险’的‘重’字，作为形容词的‘重叠’来解释可；把它当作动词‘重视’之‘重’来解释亦可。今我释为：娴习防御者，即重视国防建设也，文字更觉明白突出。再看下文‘水流而不盈，行险而不失其信’两句。以水之不盈，说明兵事之不可过黷；以‘行险而不失其信’，说明国防大事，应为全国人民所信孚。（师卦《彖传》说：“行险而顺”即以“行险”代表军事）以下历举设险对时代的作用，而国防的重要性，愈见显明矣。

关于战争与防御的原理，《孙武子十三篇》中非常重视。他在《作战》、《形势》、《九变》，《行军》、《地形》、《九地》等篇，谈之更详。孙子曰：“夫地形者，兵之助也。”（《地形篇》）又说：“故用兵之法，无恃其不来，恃吾有以待也。无恃其不攻，恃吾有所不可攻也。”（《九变篇》）又说：“故善战者立于不败之地。”（《形篇》）《孙子》一书，为中国奴隶制社会向封建制社会过渡期间的军事思想，适应时代形势需要的著作。孔子与孙武乃并世人物，而《周易大传》是孔子所著的经世哲学，若于此不谈国防事业，此必无之事也（孙子与伍子胥同佐吴王阖庐称霸。伍死于公元前484年，孔子卒于公元前479年，是伍较孔子早死五年，足证孔子和孙武同时）。吾故曰：坎卦即防御的专论也。基于孙子之理论，合之坎卦之论点，坎与时代的作用不亦大矣哉！

今再谈一下各爻爻义。

二、五为济险的主爻，二虽得中而时艰尚深，时会未至，故仅“求”有“小得”。九五水不过盈，防不过高，时艰将济，故“中”而“未大”。初、三、上三爻，遭险者也。初因遭逢重险，失道而入于坎窞。三因四面皆坎，无力出险，陷于重围，其“进退

维谷”之象，几如楚项羽之在垓下，庞涓之在马陵，德希特勒之进攻苏联，日本军阀偷袭珍珠港以后的情势，可谓凶矣。而象却以“终无功也”断之，究系何说？陈梦雷释之曰：“初入于坎窞，则曰‘凶’。此曰：‘勿用’。初不可出，此犹可出也。”此仅得其一方面。虞翻注曰：“枕，止也。艮为止。”揆虞意：似认为三处险能止。今以象求之，则三虽处坎上、震中，而连互得颐，正反皆艮。艮有能止之道。三既能止，其险自戢。故曰：“勿用”“无功也”。且以上面所引历史事实论之，彼项羽、希特勒等人，如能知险而自止，勿用其险，则不过止于无功耳，复何凶之可言哉？至于上六，居险之极，坎之终，值大难将济之时，而尚设险阻九五之济，冥迷不改，失道妄动，终受刑狱之苦耳。只有六四，居险处正，虽下失应与，而能上比九五阳刚之君，以求共济。此时的九五，尚在险中，四则自牖纳交，诚心相结，是阴阳协调以济险者，故终获无咎也。

在这里仍须补谈一下四、五两爻爻义。

六四爻“纳约自牖”之义，刘大钧教授引于省吾先生说谓“约为勺的借字，即酌酒之斗”。《考工记》：郑注谓：“勺，故书或作约”是其证。“纳约自牖”是说祭时，自牖纳勺于樽以挹酒。尚秉和：“约，神约也。《周礼·秋官》：‘司约，掌六约，治神之约为上。’‘纳约自牖’，言诏明神而要誓，荐其盟祝之载辞于牖下也。”然释约为简朴的较多。如徐志锐说：“约，即简约。牖是窗户。纳，纳入。用瓦缶装酒盛饭，这些简约的祭品，用来敬鬼神，还是从窗户送入室内的。故言‘纳约自牖’。”徐与尚氏同者，二氏均言祭鬼神。所不同者，尚以约为盟约，而徐以“约”为简约的祭品耳。朱熹、陈梦雷氏亦释约为简约。然朱说：“但用薄礼，益以诚心，进纳自牖之象。”陈说：“言当艰难之时，不事多仪而尚诚实也。自牖言不由正道，因其所明而进结之。”二氏之言则“纳约自牖”的对象是人而非鬼神。此见解似高出一筹。但高亨教授又独

赋新意释曰：“约读为擢，取出也。‘纳约自牖’，送之取之，皆由窗间也。”闻一多之言曰：“酒食而必自牖纳取之者，盖亦就在狱者言之。《爻辞》盖写有人被囚于狱中其亲属为之送酒食之情景。”予谓高、闻二氏此说，与爻义吻合。曷以故？因坎卦为险陷，亦为刑狱。各爻义理，非遭险即济险，与祭神并无联系。今六四虽阴柔而得其位，优于初、三、上三爻。缺点是下无应与，只有与九五为比，方可济险。但九五此时，亦在险难之中，虽有作为而为群小所陷，不得自由。四于此时，欲挺身而助之。乃以诚信之心，简约之礼，樽酒二簋，纳自窗牖，以纳交焉。彼九五者，非不能济险也，仅时未达耳。汉高帝在汉中之日，光武帝在南阳之时，屯难方殷，为险所困。今四深明大义，纳约于牖以要结之。如曹、僖服季子之纳璧于重耳，范蠡进谋于越王勾践，乃智者之事也。如释之为祭鬼神与坎象相左甚矣。所谓“终无咎”者，亦即以九五的爻象言之也。高、闻二先生之说，得其旨矣。

再谈“坎不盈，祗既平”的国防思想。

各家注九五，对《爻辞》的中心思想，毫不认识，所争者只其躯壳，而失其精神意义。且对于“坎不盈，祗既平”六字的解释，亦多囫囵吞枣。如《大全》朱子曰：“不盈是未平，但将来必会平。”蔡清说：“盈则平矣，平则出矣，二义相继。”以上二说，意思是水盈就是平，平才能出险。是明明认为水盈为出险之象，希望水能盈。不知水本身就是险，水势漫溢，其险更大，何能出乎？且与《彖传》“水流而不盈，行险而不失其信”之义，亦有矛盾，岂能通乎？另尚秉和氏引俞樾云：“‘祗既平’，即‘氏隤’之氏，‘氏隤’即平矣。《说文》‘氏’，巴蜀名山岸胁之堆，旁箸欲落壻者曰‘氏’。氏崩，声闻数百里。”而高亨教授说：“祗借为坻，小丘也。以小丘之土，填空洼之坎，坎尚未满，小丘已平。”以上二氏均认此二句是铲小丘之土以填大川，以为如此，就能济险。岂知《易》中之象，须通于义理，世上那有铲小丘以填大川之理？以

此济险，安得“无咎”乎？且九五为坎之主爻，为济险之中心人物。按坎卦“王公设险以守其国”之中心意旨，实含有建设国防的深远道理。以“坎不盈”，喻国防建设应以自卫为目标，不当以侵略他国为目标。故国防经费，不能过奢，应如江河的常不盈满也。“祗既平”即表示“坎不盈”的情况。以水面露出洲渚，保持恒常状态；说明国防建设，目的在巩固国家治安，军费不能影响人民生活，而失信于民也。如此则国防巩固，人民生活安定；又不致穷兵黩武，威慑邻国。则即“行险而不失其信”的义旨矣。予认谓《象传》所规划的国防建设原则，实根据九五《爻辞》而发挥之。《象传》言“中未大”者，也说明这项原则应适中，而不可过于庞大也。吾言虽近大胆，乃根据理象而来，并非臆说。请专家硕学有以教之。

离卦第三十

☲
☲
离下离上

离：利贞。亨。畜牝牛。吉。

“离”，附丽也。王弼说：“丽，犹著也。”“利贞”，即利于正也。凡附丽于人，以正为贵，不正则邪。卦之二、五，以柔丽刚，得乎中正，中正故“亨”。虞翻：“畜，养也。坤为牝牛。”尚秉和：“离，得坤，中爻，故亦为‘牛’。”虞翻：以离为牝牛为俗说，岂知《左传·昭五年》明云，“纯离为牛”，是春秋时即以离为牛矣。“牝牛”，即母牛。牝牛性柔顺，哺乳之爱心诚而专一。凡附丽于人者，以柔顺专诚为贵，若对于事业而言，更为重要。故曰：“畜牝牛吉”。不言柔顺专诚吉者，《易》以象言理，“离”象固为“牝牛”也。

《彖》曰：“离”，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下。柔丽乎中正，故“亨”。是以“畜牝牛吉”也。

离为日，互兑为月，五天位，故象日月离天。二、五互巽，为百谷、为草木。二地位，故象百谷草木离土。“重明”即两离相重。丽乎正，即以光明之德附丽于正道，事业日新又新，天下可成文明之化。二柔爻，位中正，五柔爻，位得中。故曰：“柔丽乎中正。”其亨可知。“畜牝牛吉”。《彖传》未作解释。丽所贵，在于柔顺守正，专诚恒一，“牝牛”之德性，可赅其义矣。

“百谷草木丽乎土”句，《释文》“土”王肃本作“地”。尚秉

和、高亨从之，非是。《彖传》文字皆叶韵，天下的“下”字，古韵音“虎”，《诗·邶风·击鼓》“爰居爰处，爰丧其马；于以求之，于林之下。”《大雅·緜》“古公蚩父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。”“马”古韵为“母”，与下面虎韵叶。准此，则“下”字与“土”为韵，若改为“地”，则不叶矣。且“土”即地，何必改乎？《象》曰：明两作“离”。大人以继明照于四方。

“明两作”，即两离相继而来，循环不息之义。“大人”指君主，引申为有德有位的人。“继明照于四方”，此处不一定指二人说。按一人言，即为“大人”者，应前后始终皆明，不能始明终暗，始勤终怠，前后不一也。“照于四方”，光被四海之意。陈梦雷曰：“以人事言之，则日新又新，缉熙不已。继明之义也。”此言得之。

离中爻坤，为北；初爻震为东；互兑为西；离为南。故言“四方”。

初九：履错然，敬之无咎。

高亨：“履，鞋也。”尚秉和：“初为震爻，震为履。”徐志锐：“错，错杂；然，语助辞。”《诗·齐风·东方未明》：“东方未明，颠倒衣裳。”颠倒即错杂之状。盖天色将明未明，衣裳鞋履，颠倒陈列，言起身之早也。

震为足，有履象。离为礼，有敬象。

《象》曰：“履错”之“敬”，以辟咎也。

“辟”，借作避。治理万事以敬为本。从开始即能诚敬，咎可避矣。

六二：黄离，元吉。

“黄”中色。坤为黄，离得坤之中爻，故亦象黄。坤卦六五：“黄裳元吉。”《传》曰：“黄，中之色也。”坤《文言》：“君子黄中通理，正位居体。”说明中国古代以黄为中正之色。故“黄离”之义，即离之合乎中正之道者。离卦六爻，以二、五两爻为主。但

五虽中而位不得正。六二，中而且正。即《彖辞》“离利贞”。《彖传》所谓“柔离乎中正”之爻也。故“元吉”。

《象》曰：“黄离元吉”，得中道也。

不言正道，而曰“中道”，乃切黄字立意，以黄为中色故也。然二正位居体，言中而正可该矣。离得中正，故“元吉”。

九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。凶。

“昃”，日将尽，夕阳西下也。“缶”，古乐器。《诗·陈风·宛丘》：“坎其击缶，宛丘之道。”即是。离中虚，故有缶象。人八十曰“耋”。“大耋”，老迈之年。“嗟”，叹息声，与歌相反。“凶”，言不明处常之道，必然不安于义命，凶难免矣。

伏震，为鼓、为乐、为歌。伏艮为寿、为老。“耋”即老也。互兑为口，为“嗟”。（参用陈梦雷，尚秉和二家释义）

《象》曰：“日昃之离”，何可长也。

“长”，即久长。“何可长”？言年老当退，不可久恋权位而不去。是就“日昃”二字着眼。陈梦雷说：“求人以继其事，退处以休其身可也。”可谓得爻义矣。

九四：突如其来如。焚如，死如，弃如。

“突”字：尚秉和曰：“突与云同。亦作𤔔。《说文》云不顺忽出也。从倒子。《易》曰：‘突如其来如’，不孝子突出，不容于内也。”三至五为覆巽，覆则不顺，故为突，为逆子。

“焚”、“死”、“弃”，言被火焚死，而弃其尸也。离为火，四在二火之间，故“焚如”。互卦兑为毁折，为刑，故“死如”。互巽为陨落，故“弃如”。

“如”：助辞。有两种用法。①在形容词后面，同然。如屯卦六二：“屯如，遭如；乘马班如”是。②在动词后面，用法同“焉”，为词尾。此卦“突如其来如；焚如，死如，弃如”。是也。《象》曰：“突如其来如”，无所容也。

附丽于人者利于正，九四颠倒背逆，故为天人所不容。

六五：出涕沱若，戚嗟若。吉。

“涕沱”，泪落如雨也。“戚嗟”，忧伤嗟叹也。离为目，互兑为雨水，水出目中，“涕沱”之象。兑为口，为言，伏坎为心病，为加忧，“戚嗟”之象。“若”，语助词。

《象》曰：六五之“吉”，离王公也。

“离”即附丽，“王公”指上九，上位尊称公。解卦上六：“公用射隼于高墉之上”，亦称公。尚秉和曰：“乾为王为公，谓四上。”非是。因火性上炎，五丽上不能丽四也。且四为逆臣，安可丽乎？上九：王用出征，有嘉折首。获匪其丑。无咎。

“王”谓六五，“出征”谓平叛；“嘉”谓褒奖。“折首”，谓斩其首虜。“丑”谓叛党。“获匪其丑”之“其”字通“之”，言获匪之丑类也。有不扩大株连之意。古人“之”、“其”混用，如小过《彖辞》“飞鸟遗之音”。“之音”即“其音”也。《孟子·万章章句上》：“亲之欲其贵也；爱之欲其富也。”“之”，“其”义相同。上九居离之上，为五所丽，故有“王用”之象。

离为甲冑，为戈兵。互兑，为斧钺，为毁折，故有征伐之象。离为科上槁，故有折首之象。又尚秉和引于思泊谓折首为杀敌，非谓魁首。又说：“获匪其丑的‘匪’字，与‘分’古通。《周礼·地官》：‘虞人以待国之匪頒。’《注》：‘匪’读为‘分’。‘获匪其丑’者，谓匪（分）頒所获丑虜于有功，以为奴隶也。”此说亦通，并存之，供学者参考。

尚秉和谓：“凡中爻不通利者，上九必利。”大有、大畜、离、鼎都然。”陈梦雷曰：“火性炎上，在下则有势易制在上则其明及远。所以无咎。”所言均有见地。

又李镜池解“有嘉”为方国名。他说随卦九五的“孚于嘉”，当即“王用出征，有嘉折首”的“有嘉”。他因古代尝称方国为有

扈、有仍、有虞等，故断定“嘉”为方国。但嘉地究为何处，佐证不足，他书无旁证，不能说明问题。今不从之。

《象》曰：“王用出征”，以正邦也。“获匪其丑”，大有功也。

高亨说：“今本无‘获匪其丑’二句，《释文》引王肃本有，今据补。”吾从其说。

伏艮，艮为邦。

离 卦 论

过己氏曰：离之义为附丽，为附着。《序卦》上说：“坎者陷也，陷必有所丽，故受之以离。离者丽也。”当人陷入于水中时，必求附物以脱险，不管它是草木，是什物，是人，皆可为救生之用。今水上船舶有所谓救生圈者，即设为可附丽之物以求济者也。因此离亦可解释为凭借，所谓凭借，除对人和物外，凡能专心不二，精于一种学问或业务，均可称之为丽。如民丽于国，人丽于家，士丽于学，农丽于田，工丽于厂，商丽于市，精心锐求，发挥其效能皆是也。但丽亦有选择性，有当丽，有所不当丽。所丽正，则事业可成；所丽不正，则身名俱裂。譬如树生于高山，则壁立千仞；生于深涧，则卑寒无闻，生于森林或道傍，犹可荫庇行人；但若生于粪滓泥沟之间，则必受夭折矣。凡物之丽皆然，不必悉举。有人于此丽于正道或正人，则德业可立。若丽于邪道或邪恶之群，则恶德流播，为患于社会矣。故丽不可不慎选择，不可不正也。《彖辞》说：“离，利贞。”即此义也。

又人对事业之丽，必执着诚挚以求之，方有成功的希望，否则十寒一曝，歧路亡羊，必然失败。离《彖》于“离，利贞亨”之下，曰：“畜牝牛吉”。对于“畜牝牛”之义，各家皆解为“牝

牛”性情柔顺，于丽有利，故吉。其实此种解释只得其一面，而忽其中心意义。盖“牝牛”之德，不只是柔顺。“牝牛”之于其子，其舐犢之爱，乳哺之诚，纯专不二。《大学》所谓“如保赤子，心诚求之”者。“牝牛”之所表现，就特别突出。附丽之义，唯专诚为贵。《周易》以象说理，不直接言事。因离卦有此象，故以为喻。意思是凡附丽于人或事者，非心诚专一，执着求之，则难抵成功之域也。

徐志锐说：“上经三十卦，始于乾坤，终于坎离。坎离乃乾坤的体用。”陈梦雷曰：“上经终于坎离，下经终于既济，未济。六十四卦以乾坤为首，而坎、离居其中；盖坎、离二卦，天地之心也，造化之本也。”又说：“先天之图，乾南坤北；后天则离南坎北，坎离为乾坤之继体。”所谓“继体”或“体用”，均是就图卦的形式而言，未得中心的意义。予谓上经终坎离，乃坎离之分；下经终既济、未济，乃坎离之合。上下经均以坎离为归者，盖八卦当中天地水火，于人生需要最大。《孟子》曰：“民非水火不生活，昏暮叩人之门户求水火，无弗与者。”今人呼物为“东西”，盖先天卦东方为火，西方为水也。且离在天为日，坎在天为月。日月之照，水火之用，万古不渝。佛经以“地水火风”为四大，足知水火在人类生活中作用的伟大。《周易》为我国古代一部研究人生实用的经世哲学。故上经以乾坤（天地）为首，以坎离（水火）为终。下经以咸恒（夫妇之道）为首，以既济、未济为终（亦是水火）。凡宇宙间林林总总，均以天地水火为之终始者，社会之理，人生之用，于此胥可见矣。

离卦内外两卦，虽系重明，但其重点不同。内卦言红日经天，有时间之别。初为日将明，二为日中天，三为日迟暮也。外卦言君位继承，有正偏之分。四为夺位之臣，五为复国之君，上则中兴之佐也。

再者分析诸爻之义。初九刚爻在下，火性上炎。初在东方未

明，衣履错杂之时，对一日内纷繁错杂的实践活动，如不以诚敬为心，处理必然会招致错误。敬之于始，终可无咎。《彖》言“畜牝牛吉”。即示其专诚。初言“敬之无咎”，均阐释丽物的要点也。

六二为离卦的主爻，即“柔丽乎中正”者。附丽之道，以正为吉。二有中德而居正位，以此事君，则守公不阿，百政肃穆。以此理民，则身率以正，孰敢不正。以此治学，则修齐治平，格致诚正，皆福国利民之道。以此修业，则践履笃实，开物成务，皆进德立业之资。黄为中正的体现，中正乃吉之大者也。

九三处前离将尽之时，于天为将坠之日，于人为垂暮之年。但日有升沉，人有生死，乃自然之常，不能以人的意志为转移。三于此时若明于自然之理，应及时退隐，让事业于继明之人，而达观自处，鼓缶而歌，颐养天年，则是吉道。若留恋权位，当退不退，必遭天然淘汰。虽咨嗟叹息，终必无益，凶将随之矣。此爻道理与《诗·唐风·山有枢》篇所说：“子有钟鼓，弗鼓弗考。宛其死矣，他人是保。”及“子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜乐，且以永日”之意义，语句略似而精神迥异。以九三“日昃之离”为盛明已去，后明将继，功成思退，乃处常达观之道。而“山有枢”，则纯教人及时行乐的自逸，有消极厌世的思想。学者当深会其含义也。

九四值重明相继之时，下无所比，又无正应，而上炎之性，欲丽五之位，是蓄意夺权之逆臣。历代《易》学家解突为不孝子的很多。如尚秉和说：“突如其来如，不孝子突出，不容于内也”。徐志锐说：“从新君继立说，九四则为君父将死，就迫不及待的跳出来附着于王位，故言‘突如其来如’。……父死而不悲哀，夺位而不可待，其为不孝之子可知。”高亨说：“突借为沓，沓即流放之流。言古人对于不孝之子，不忠之臣，不顺之民则流放之。”以上三家，尚徐二氏均以四为不孝之子。高亨又提出“不忠之臣，不顺之民”。此言较为合理。因离卦言红日继明，犹国家政权之交替。

中国古代以太阳喻君主，故九四值“重明”相继之时，政权变革之际，而无比无应急于篡夺政权，故有“突如其来”之象。“突如其来如”，指不孝之子可，指不忠之臣亦可，中国父子君臣，原属一致，蛊卦爻辞，即示其义矣。以吾推断，九四的夺权，属于臣夺君位，且离之义通罹，意同遭难。又离为戈兵。是离内卦为日初出如国势正值强盛。离外卦为前君既逝，新君未定时，如国家遭值乱离。九四的“突如其来如”正可证明此种局势；以离之性上炎，居上近于衰落故也。虽然离性光明，云雾不能长掩，终将继续照于四方。故九四的突来，终为天下所不容，不久即遭焚、死、弃的下场。六五仍获继明之功。因卦以正为吉，其不正者，必遭天诛民弃也。

六五以柔履刚，不得其正，而迫于九四逆臣的篡权，与西汉文帝刘恒之遇吕产、吕禄；唐肃宗李亨之遇安禄山、史思明的遭遇相同。但多难兴邦，王在国家多难之秋，虽无应而能丽于上九阳刚之贤，得其辅弼，转危为安。如汉文帝之丽周勃陈平，唐肃宗之丽郭子仪、李光弼，终能破啼为笑，削平大难，奏中兴之绩。故曰“吉”也。

上九居离之上，为明之极，在国家动荡之时，为六五柔中之君所丽，推诚相结，委以将帅之柄，使专征伐，故能平定叛乱，安定国家。前面所举平、勃之安汉、郭、李之复唐，即其适例。或言：《周易》乃我国三千年前的文化著作，安能知汉、唐时代史事，据之以作《易》乎？噫！此真僵化之言也！盖《易》为一部经世哲学，八卦《爻辞》，皆根据本卦的时、位、理、象和条件，观其适应情况的良媪以判其吉凶。理、象、时、位如此，爻之体现亦如此。犹如数学上之公式，逻辑上的原则，物理上的定律，科学的结论，契机适应，若合符节，不论其前古今代也。且中华五千年文明，殷、夏以前之历史，已无文字可考。吾安知古昔之史，无离卦四、五上各爻之事乎？吾故曰：《易》之理，通古今之变，达

于万物之情，不能以一时一地为之局限。若以僵化视之，则失《周易》之义矣。

周易经世学新论卷四 下经

咸卦第三十一

䷞ 艮下兑上

咸：亨。利贞。取女吉。

朱熹：“咸，交感也。兑柔在上，艮刚在下，而交相感应也。”高亨：“咸借为感，动也。”陈梦雷：“咸，皆也。无心之感，无所不感也。所谓‘寂然不动感而遂通天下之故’者，若有心于感，则非《易》之道矣。”三家所言，大意是：动而交感，乃感之道；无心之感，无所不感，乃感之理。此意丘建安氏说得更明白。丘之言曰：“无心者不能感，故咸加心而为感。有心于感者，亦不能感，故感去心而为‘咸’。‘咸’，皆也。惟无容心于感，然后无所不感。”这样讲感，义方为圆满。

“亨”，通也。“贞”，正也。朱熹说：“感有必通之理，然不以正则失其亨。”言感则必通，但利于正道，不能以邪相感也。

“取女吉”。高亨：“取借为娶”。咸卦兑女在上艮男在下。艮为求，兑为悦。艮笃诚，兑和悦，艮先于兑，则感之专；两少相悦，则应之至。且男先女，得婚姻之正；少男求少女，得婚姻之时，是婚姻上的最理想者。且咸卦六爻皆相应，八卦正位，艮在三，兑在六，亦得爻位之正。故曰“利贞，取女吉”也。

《彖》曰：“咸”，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止而悦，男下女。是以“亨，利贞，取女

吉”也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

兑阴在上，故曰“柔上”。艮阳居下，故曰“刚下”。“二气感应”，即《说卦传》说的“山泽通气”。“相与”，高亨说：“相与，犹相处也。”徐志锐释为“给与”。言艮以阳降而在下，兑以阴升而在上。艮为山，山气上腾，兑为泽，泽水下润。故二气相交，互相给与也。按卦德说：咸卦下艮止、上兑悦，故曰：“止而悦”。按卦象说：咸卦艮以少男而在下，兑以少女而在上，故曰：“男下女”。天下事有感必有应，应则必通，故“亨”。男女婚姻，男求女为理之正。陈梦雷曰：“夫妇之道止而不悦则离，悦而不止则乱。‘止而说’所以利贞也。”徐志锐说：“从男女感应之理说，止而不悦则不能感，悦而不止则放荡。惟喜悦又能止其所当止，其相感之情必专一而笃实。”咸卦具备此德，故“取女吉”也。

“天地感”即天地相交。“化生”，言万物的繁衍畅茂。“圣人感人心”，言国家领导者与民心相通。“和平”即天下太平。“观其所感”的“其”字，指天地与圣人说。言观天地圣人感应的效果，而知天地万物之情，皆以感通为贵也。

高亨引《仪礼·士婚礼》古代迎亲仪式以解感卦“男下女”的意义，很有参考价值。此盖周初所制之规章制度，是否参照咸卦之义而为之，亦未可知。

《象》曰：山上有泽，咸。君子以虚受人。

山指艮，泽指兑。兑在艮上，故曰：“山上有泽”。艮为君子。三为人位。泽象虚。“虚受人”者，意若兑泽以虚受艮山之求也。再按卦象说：艮以高山受泽水之润，以阳刚受阴柔之悦，是“虚受”。按自然现象说：华山之顶有天池，庐山之上有瀑布。“山泽通气”，事实俱在也是“虚受”。按事理讲：河海不择细流，故能就其深，泰山不择土壤，故能成其大。圣贤询于刍蕘，故能积其

德；亦“虚受人”之理也。虞翻又曰：“艮山在地下为谦，在泽下为虚。”故谦与虚，君子成德达才之道也。

初六：咸其拇。

“咸”，《尔雅》释为动。“拇”，足的大拇指，附著于足，待足而动，为咸之最下者。“咸其拇”，非真以其拇指感人，言感人之最浅下也。但所感虽不足道，已为感之起点，故不言吉凶。

咸卦六爻，皆以人身取象。虞翻：“艮为指”。尚秉和：“初在下，震爻，故曰咸其拇”。又巽伏震（按互卦说）初在震下，故象拇指也。

《象》曰：“咸其拇”，志在外也。

“外”，谓外卦九四。初与四为正应，欲应之，故动拇欲行也。

六二：咸其腓，凶，居吉。

“咸”，动也。腓在拇上。《说文》释为“胫腓”，即俗称小腿肚也。人之行路，恃胫而行。故腓在人身为躁妄而喜动者。今二“咸其腓”。是处处轻用其感，失其贞定之操，易于遭凶。因感道贵专一，贵有止，不可轻用其感也。再尚秉和曰：“咸二、五为正应，乃三、四亦阳，二独与五，则为三、四所忌，故动‘凶’。所谓‘居吉’者，谓二如不远求五，近而与三相比。顺其艮止之性，安其贞静之德，则吉也。

《象》曰：虽“凶”“居吉”，顺不害也。

这句话的意思是：虽然是动“凶”，又说“居吉”。因为二能顺时为感，就不会有灾害了。“顺”，王夫之解释说：“取其静止顺时也。”崔憬说：“居而承比于三，顺止而随，于礼当，故吉。”炎升按：六二艮体静止，本性柔顺，原非躁动之人。且为三、四所隔，欲上与五应，则形格势禁，不顺于时。譬如男女婚姻，女子若失其静止之德，妄动以外求感，其后果必然不佳。不如顺其本然，不滥用其感，则可免于灾害也。尚秉和谓：“《传》意似重近

取，不必远应”。此言得《象传》之意矣。

二巽体，故称顺。巽为疾病，故称害。

九三：咸其股，执其随。往吝。

“股”者，人的大腿，在腓之上。朱熹释为“随足而动，不能自专者也”。“执其随”的“其”字，当“于”字用。“执”者固执，坚持之意。言坚执于随人而动也。巽为股，股为被动者，故称随。艮象手，故称执也。崔憬说：“执其随，下比二也。”九三为艮之主，感之专，凡事宜能卓然自立。今则心无所主，随人而动。如此，则以身徇物，名节俱丧，必致羞吝矣。

三本艮体，非随人而动者。咸《爻辞》全以卦位取义。三爻以股取象，“咸其股”，即感情如股的随足而动也。本卦初、二、五爻辞，皆以位取，同此。

尚秉和：“以阳遇阳则窒。上虽有应，不能往也。往则为四、五所忌，而吝生。”是尚意以为三“往”应上六则“吝”，非以随二为“吝”也。本来咸卦六爻虽皆有正应，但以三个阳爻居为中为梗，应皆难通，以近取为佳。故二比三则“居吉”。五“志末”（即比上），则“无悔”。三比二亦不应“吝”矣。且被动随二而固执之，亦有止而悦之意，有何“吝”乎？故“往”者指从上六言。尚说亦可取，兹并存之。

《象》曰：“咸其股”，亦不处也。志在随人，所执下也。

“亦不处”，对初、二爻而言，以初、二爻阴性躁动，象拇、腓的随人，犹有可说。三本阳刚有艮止之德，但亦被动随人，不可说也。“执下”，犹云所固执追随者卑下甚矣。虞翻：“志在于二，故所执下也。”是矣。

巽为志，乾为人，“下”则二也。

九四：贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九四居股之上，膺背之下，且在三阳之中，正当心位，爻不言“咸其心”，读者必知之矣。但阳以居五为正，今九四以阳居阴，不得其正，故戒之曰：“贞吉，悔亡。”言心能贞正，则“吉”而亡其悔矣。反之，失其正固，其悔立至矣。

“憧憧”，虞翻：“怀思虑也。”尚秉和：“思不定也。”何楷：“动心貌”。总结来说：即感情摇摆，心意不定也。“往来”，即思虑不定之貌。“朋”者，朋党，以私相结者。“思”，思想，心之用也。言九四处多惧之位，易于招悔。若能心存正固，其悔自无。若憧憧然摇摆不定，感情不能专一。譬如男女恋爱；如朝甲暮乙，必难得白首偕老的有情眷侣。譬如钻研科学；如爱博不专，浅尝辄止，见异思迁，一曝十寒，必难成发明创新之功。譬如：治理国家，若不心存天下，鉴空，衡平，廓然大公，心无私系；而厚彼薄此，以感徇物焉，则附我者，皆尔族尔戚，结党营私之辈，必不能感动人心，奏“天下和平”之功矣。盖“憧憧往来”两句，与“贞吉，悔亡”句意思，正相反对也。

虞翻：之内为来，之外为往。欲感上隔五（按指四说），感初隔三，故“憧憧往来”。尚秉和：“朋谓初，尔谓四”也。

《象》曰：“贞吉，悔亡”，未感害也。“憧憧往来”，未光大也。

《象传》是说：为什么说“贞吉，悔亡”呢？以未受私感的灾害也。九四上兑为毁折，下巽为寇戎。《系辞传下》曰：“《易》之情，近而不相得则凶。或害之，悔且吝。”今四能心存正固，即不感受其灾害矣。

“未光大”者，王引之：“光借为广。”是说四若私念重重，不能正固，则从尔之人，仅限于徒党，范围狭窄，不能及远矣。故曰：“未光大”。

九五：咸其脢，无悔。

“膂”，《说文》，“背脊肉也”。王肃曰：“膂在背而夹脊。”九五在心之上，口之下，故以“膂”为象。尚秉和说“伏艮，艮为背，故曰：咸其膂。”朱熹说：“背肉在心上而相背，不能感物而无私系。”各家注大略与此相同。其实“膂”之义为止。《易》以象代意，人之身能止者惟背，故以“膂”象止。“咸其膂”，即感之止也。咸德以能止为美，今惟“五”有“膂”象，故“五”者，咸之君也。因此，其占独曰“无悔”。（膂音梅）

象曰：“咸其膂”，志末也。

大过“本末弱”，即指初上两爻。故“志末”，即李鼎祚、尚秉和二家所言，五之感在上六也。五本与六二正应，所以不应二而比上者，尚秉和云：“五为三、四所阻，不能应二，故舍远取近，感在上也。”此释合理。

上六：咸其辅颊舌。

“辅，刘大钧解为‘面部的牙床部位’。尚秉和说：“辅与牙车对，在口中。”是辅者上牙床也。此处应包括下牙床在内。“颊”，《说文》：“面旁也。”即脸的两侧。《正义》：“易以辅、颊、舌三者并言，则三物也。”来知德曰：“辅者，口辅也。近牙之皮肤，与牙相依，所以辅相齿舌之物，故曰‘辅’。‘颊’，面旁也。辅在内、颊在外，舌动则辅应而颊从之，三者相须用事，皆所用以言者。”上六居膂背之上，为兑之主，兑为口舌，故以“辅颊舌”为象。以其居感之极，象人的徒以口舌为感，巧言令色，最终为人所厌弃。不言吉凶，而其后果可知矣。

尚秉和曰：“兑为口、为言，‘辅颊舌’皆兑象。”

《象》曰：“咸其辅颊舌”，滕口说也。

《释文》：“滕，达也。”朱熹说：“滕与腾通。”“滕口说”，言感人以言，而无其实，以此为感，凡事不讲实际，徒驰骋虚词，不言可知其凶吝矣。

咸 卦 论

过己氏曰：《易》学者解经，多言“天地乃万物之本，夫妇为人伦之始。所以上经首乾坤，下经首咸恒”。此盖根据《序卦》的理论言之也。徐志锐氏认为咸卦是论男女婚姻恋爱之卦。其言曰：“天地之始，始于阴阳二气；人伦之始，始于夫妻。”“在人类社会方面，它（指咸卦）认为夫妻是文明世界的开端。”咸卦“六爻发展的过程，也就是少男与少女，互相感应最后形成婚配的过程”。至于王明先生解咸卦上六爻辞“咸其辅颊舌”，便露骨的说是“亲她的脸儿，吻她的嘴和舌”。（见《中国哲学》第七辑）这无异把咸卦六爻说成是20世纪青少年的恋爱行动了。古代男女爱情的行为在《诗·国风》里描写的如：《野有死麕》，《静女》，《桑中》，《褰裳》等篇，言两性爱情方面的事本来甚多。《国风》上既然有，《周易》上也未始不可以有。不过按情理而论，《国风》是出于民间作家之手，而《周易》则出于殷周时代的哲学家，尤其是有经世伟略的圣贤之手，未必会那么天真烂漫！且细读咸卦六爻“其”字的用法，较可靠的是“感物而不是为物所感”。（见蒙引）观《象传》“‘咸其辅、颊、舌’，滕口说也”的意义，证明上六是凭口舌感人的人，而非被人“吻其嘴和舌”的少女可知。

且推广咸卦的意义，不限于男女婚姻为然也，宇宙间一切道理皆如此。按自然界来说：天地不交则为否，天地相交方为泰，泰则春至而万物化生。按国家治理来说：有才德居上位的圣人，亦必用泰、咸之理，能虚其心以下天下之民，则上下交通而人心可通。人心通，天下就可达到和平之域了。万物化生，天下和平之效，皆由于感，而后知感应之理，实天地万物的普通性情也。

总之，《周易》六十四卦，是一部综合性的科学典籍，其内容

包括自然科学和社会科学两种范畴。而阴阳的变化，莫大于乾坤；社会的基础，莫重于家庭。家庭始于夫妇，《礼·中庸》所谓：“君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”故咸卦虽为男女婚姻恋爱之卦，亦可推广到宇宙万殊，其重要性可知。

现在再讨论咸卦的哲学思想。即感道如何可体现万物之情？予认为咸的精义盖有六点。一、咸以无心为尚，有私系则累。故“憧憧往来”，便失廓然大公。二、咸以虚心为美，滞于物则溺。朱子所谓“鉴空衡平”，不可先主于物。《系辞》所言“寂然不动，感而遂通天下之故”即是也。三、感宜静而不宜动，初、二、三、上爻皆主动，故无吉占。四、“憧憧往来”亦动也，故戒以“贞吉，悔亡”。不动者惟九五一爻，故独言“无悔”。然则，六爻之中，只“咸其脢”，为得“咸”旨耳。学者谓其不能感非也。五、感贵专一而恶歧，故思虑多端，违反自然，反受其害。《系辞》言：“君子何思何虑”。盖歧则难通也。六、感贵笃诚而恶巧伪。上六以言词为务，感人以口不以心。比之于婚姻，则为女子悦而不诚，流于放荡。比之于政治则为为国者徒务虚言，不切实际。或巧言如簧，饰伪藏奸。如晋之王衍，清谈误国；唐之李林甫与人共事，往往阳示和好，暗以甘言，而阴谋中伤；世人比之“口蜜腹剑”。李义府为人“笑里藏刀，柔而害物”，时人称之为“李猫”。即巧违之害也。

咸卦于九四标“贞吉，悔亡”之论，贞者贞固。心正而固，即公而无私，虚而不滞，静而不妄动，专而不歧，诚而不伪也。“憧憧往来”，即私而害公，滞而不虚，动而失静，歧而不专，伪而不诚也。

或曰：《系辞》释咸九四爻义，有下列一段：

“易曰：憧憧往来，朋从尔思。子曰：天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来。日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来。寒暑相推，

而岁成焉。往者，屈也，来者，信也。屈信相感，而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”这一段话说的是什么意思呢？予认为这段话即孔子就象传“未光大”一句的说法，提出正面的内容（即光大的内容）。他把“憧憧往来，朋从尔思”的意思，解释为宇宙间一切事皆有自然之理。往来屈信，无非自然；殊途百虑，同归于一。人们只要顺理以求，安常而过。则利用安身，盛德可期。何必思虑纷歧，顾忌多端，而“憧憧往来”乎？此亦发挥九四爻“贞吉，悔亡”之义，把“思”字应用到为学方面，而以无心之感为主，有较高的哲学道理。故说它是对《象传》提出“光大”的内容。读者当深刻体会之。

这里再谈一下咸卦各爻里“其”字的意义。

咸卦《爻辞》里：初六曰：“咸其拇”。六二曰：“咸其腓”。九三曰：“咸其股”。九五曰：“咸其脢”。上六曰：“咸其辅颊舌”。皆用“其”字。惟九四一爻，不用“其”字，它是何意？但我们若仔细体会“贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思”，三句文义，上面实应有“咸其心”三字。应有而无者，盖神龙藏首法也。且《爻辞》虽无此三字，而善读《易》者，皆知其当有。犹如神龙虽未见其首，而首固在也。不然，所谓“贞吉，悔亡”者，究何所指？所谓“憧憧往来，朋从尔思”者，究谁之“思”乎？《孟子》曰“心之官则思”，无心则不能思也。关于这一点这里不用多说；今日所欲探讨者，为咸卦《爻辞》中“其”字的意义。能明白咸卦“其”字的意义，则各爻《爻辞》即可迎刃而解矣。

（1）“其”字为代词。文法上常用它指代文章中的事或人。《孟子》里“亲之欲其贵也，爱之欲其富也，封之有庠，富贵之也”。《孟子·万章上》这一段文句中的“其”字和“之”字叠用，皆是第三人称中“他”字的意思。

(2) “其”字在古籍中与“之”字通用。而“之”字除作代词外，又可作介词“于”字，或助词“的”字使用。《礼·大学》：“人‘之’其所亲爱而辟焉。‘之’其所贱恶而辟焉”。这里所用的“之”字即是“于”字。《孟子》：“口‘之’于味也，有同嗜焉；耳‘之’于声也，有同听焉；目‘之’于色也，有同美焉。”《告子上》这几个“之”字，均相当于助词中的“的”字。

根据上边例子来解释咸卦，会得出下列两种情况：

(一) 把“其”字作被动的第三人称的“他”或“它”；或者介词“于”字来用，则“咸其拇”，即是咸他的“足拇指”，或者是感于足拇指。“咸其辅、颊、舌”，即感他的辅、颊、舌；或感于辅、颊、舌。徐志锐、王明二家就照这样去解释咸卦，把咸说成是一个人的恋爱过程。王明把“咸其辅、颊、舌”解成“亲她的脸儿，吻她的嘴和舌”就是这个原因。不过这种解释与《象传》的解释并不合拍。似有些滑稽而牵强。

(二) 若把“其”字当主动的第三人称的“它”或“她”来使用，则“咸其辅、颊、舌”，就是用她的辅、颊、舌来感人，“咸其股”，即是以其股的动作为感（股被动而不能主动），这样说与《象传》的文意，就基本合拍了。

(三) 把“其”字视同助词“之”字即“的”字来使用。则“咸其股”，即“咸的股”，“咸其辅、颊、舌”，即感的辅、颊、舌。意义亦清楚，与《象传》解释也合拍。本来《周易》上面的“其”“之”二字，就是通用的。如比卦中“比之匪人”，否卦中“否之匪人”，两句中的“之”字，皆作“的”字。而小过卦“飞鸟遗之音”的“之”字亦可作“其”字，即“飞鸟遗其音”也。由此看来，“其”、“之”二字，在《周易》中用法相同可知。

根据以上的句子，我同意蔡清说的一段话：“咸其拇。若曰：感以其拇也。诸爻皆同。是感物而不是为物所感。”此即我上(二)所说的“其”字是主动的第三人称也。

再说九五“咸其脢”之义，朱熹以为“脢，背肉，在心上而相背，不能感物，而无私系。”陈梦雷曰：“五则静而无动，非心之正也。仅以无私系而得无悔。”又曰：“脢不能思无感者也”。

然，脢背虽静而不动，但并非不能感物者。古称肩挑背负，《左传·昭七年》郑子产说：“古人有言曰：其父析薪，其子弗克负荷。”“负荷”，即背之用也。又《象传》上说：“咸其脢志末也。”李鼎祚：“末，犹上也。……五比于上，故咸其脢。志末者，谓五志感于上也。”尚秉和：“末，谓上六，言九五感上，近而无阻，故无悔也。”五当位居中，与上六相比，不能说不能感物。《彖传》说：“止而说，男下女。”观咸卦六爻，初拇、二腓，躁动；三股，被动；四心，“憧憧往来”；上“滕口说”。皆动而难止。惟五为脢，为止。再看咸以三阳爻居中为梗，因而三为二所随，四为初所从，皆女因男者。惟五感脢，“志末”，男居女下，正“止而悦、男下女”的中心典型也。吾家鸿轩先生说：“九四当心位，心者感之君，则四‘咸’之主也。然九五当背位，为感中之艮，感中之止，是为动而能静，则五尤卦主也。”此言发诸儒之所未发，实属先得我心。今引而志于此，以释九五“无悔”之义。试思咸卦六爻中，初，上不言吉凶。九三“往吝”。六二，九四两爻，一曰：“凶，居吉”。一曰：“贞吉，悔亡”。后面均设有条件。惟九五直言“无悔”，证明“咸其脢”者，即感之止，动之静也。“志末”，即“男下女”，爱之专也。拿婚姻作比，少男对少女，一见倾心，执着追求，如关雎之求太姒，司马相如的慕文君，使有情人终成眷属。后人艳称之曰：“窈窕淑女，君子好逑。”曰：“白头到老，彩凤求凰。”非“咸其脢”，“志末”的最好说明乎？谓之“不能感物”，失之远矣。今特举而辨之，以俟《易》学者指正焉。

恒卦第三十二

䷟ 巽下震上

恒：亨。无咎。利贞。利有攸往。

朱熹：“恒，常久也。”又恒即毅力。有毅力凡事“锲而不舍，金石可镂”，故“亨”。言恒则必通也。为卦上震雷，下巽风；上长男，下长女。自然界雷动风散，万物发育洁齐，人世间夫倡妇随，家庭和睦长久。故“无咎”。郑玄曰：“雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而成家，久长之道也。”

“贞”，正也。恒道贵正，如不正而恒，则“恶积而不可掩，罪大而不可解”（《系辞下》释噬嗑上九）。恒反为害，故曰“利贞”。

“利有攸往”，有三点意义。按常理说，人有恒常的德性，方可担当天下一切事业，能恒，故“利有攸往”。按作事规律说有始方有终，有行才有恒，“利有攸往”，即行动之始，亦所恒之事也。再尚秉和说：“二五应，初承重阳，四临重阴。故曰：利有攸往。”此则以卦的爻位言之，更找出“恒亨”的本源矣。

《彖》曰：“恒”，久也。刚上而柔下，雷风相与。巽而动，刚柔皆应，“恒”。“恒亨，无咎，利贞”，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成。观其所

恒，而天地万物之情可见矣。

《易》学家们以“刚上柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应”，为恒的四种表现。陈梦雷说：“刚上而柔下，名分之常；雷振则风从，气化之常；巽顺理而雷有为，操行之常；六爻刚柔皆应，情理之常。”徐志锐说：以“刚上而柔下”夫妇之道，说明人事关系相和而守常；以“雷风相与”阴阳二气运行关系，说明自然界和合而守常；以“巽而动，刚柔皆应”的卦体与爻位关系，说明行动不违背事理而守常。人事、天道、事理，三者皆能合和守常，这就是恒。所解有一定道理。

“恒亨，无咎，利贞。久于其道也。”此段朱熹说：“利于正，乃为久于其道。不正，则久非其道矣。”“天地之道，恒久而不已也。”徐志锐说：“天地之道，即客观自然规律。这个规律，恒久而不已。‘不已’，即不止息，它总是处在不停地运动变化过程中。”

“利有攸往，终则有始也”。“久于其道”为恒，恒为事之终；“利有攸往”，为行，行为事之始。换句话说，有行动才有所始，有恒才有所终。故以“利有攸往”为始，以久于其道为终。

“日月得天”两句，即以天道言恒之理，其中含有变化不已之义。“圣人久于其道”句，是以学者为学，国家领导人施政之理言恒；其中含有效法自然，自强不息之义。“观其所恒”者，即观日月的久照，四时的久成，圣人的化成天下，推之万事万物，其成功的要件无一不在于“恒”也。

尚秉和说：“乾为日，兑为月；日月久照，恒也；震为春，巽为夏，兑秋，乾冬。四时反复，无有穷期，恒也。乾为圣人，震、巽为草木，故曰万物之情。”言象较荀、虞为胜。

《象》曰：雷风，恒。君子以立不易方。

“立”者，“可与立”的“立”。“三十而立”的“立”。应按广义讲，非专指站立而言。“方”者，孔颖达：“方犹道也。”尚秉和：

“《论语》：‘有勇知方’。《注》：‘方，义也’。‘立不易方’，即蹈义而行，无或违也。”由此解释，则方以义为准，亦非专指狭义的方向而言。《易》学家们都认为雷风本天下的至变者，但天地间雷动风散，滋生万物，永古如此，故以此命恒。说明恒道实存于多变之中。如不知变，则如不流之水，不动之枢，只有腐且蠹耳，乌能恒哉？君子法“恒”之理，所立以义为准，视道而定，可行则行，可止则止，可久则久，可速则速。“勿意，勿必，勿固，勿我”，惟义所在。此恒不离道，而能与义相结合也。陈梦雷氏所谓：“常变经权，皆不易之理，非胶于一定之谓”。可谓得“恒”之义。

初六：浚恒。贞凶。无攸利。

虞翻曰：“浚，深也。初下称浚。”古称浚河，浚井，皆掘之使深之义。高亨说：“浚河，浚井，皆宜适可而止，浚久则过深，过深则河岸井壁之土将崩，只见其害，不见其利，此行事求之过分，有害无利之象。”此解释得很明白。“贞凶”，言虽正亦凶。“无攸利”，言不得其利也。如上所举浚河浚井之例，本皆正事，所以凶者，以掘之过深过久，就成灾害了。

初六巽体在下，巽性入，有“浚恒”之象。初与四为正应，求四本是正理，惟四阳性上行，震体喜动，不欲下应。且中间又为二、三所阻，势亦不顺，故爻言凶而不利也。林希元说：“四本正应，非有邪也。特以反常而不可求耳。如贾生之于汉文，刘賁之于唐文宗，虽交浅言深，何尝不正乎？”此言得“贞凶”之义。

《象》曰：“浚恒”之“凶”，始求深也。

尚秉和：“爻在初，称始。”“始求深”，即初始与四交，而求之过深。人之相交，自有浅深；俗言“交浅不可以言深”。《系辞》释益卦上九爻义曰：“定其交而后求。”又曰：“无交而求，则民不与也。”故李光地说：“求深非不善也，恶夫始而求深也。”是“浚恒”之“凶”，全在“始”字上着眼。

徐志锐说：“《象传》解六爻（按指恒卦《象辞》言）则专就人事上的夫妇关系去讲恒久之道。”吴澄曰：“恒者夫妇居室之常也。内卦巽女为妇，外卦震男为夫。故《爻辞》内三爻言妇道；外三爻言夫道。”按此言可备一说。但这只是狭义的说法，学《易》者应从广义去体会，不可胶执也。

九二：悔亡。

恒卦六爻，初、三、五、上各爻，皆有“恒”字，惟二与四两爻，不言“恒”字，这种例子与咸卦相同，咸卦六爻中的五爻，都有“咸”字，惟九四一爻无“咸”字。可是我们读《易》，很明显的知道咸九四在“贞吉。悔亡”之上，应有“咸其心”三字，不然怎能“憧憧往来”呢？恒卦九二，只言“悔亡”。但我们体会九二所以“悔亡”，因其能恒久于中道。若不久于中道，怎能“悔亡”呢？九四的“田无禽”，因它以阳居阴，不得其地。下临二、三两阳爻，为敌，不能应初，又不得其时。位与时均不宜，而妄求禽，怎能有获？这好像是有人常常做不应当做的事，或者常在无禽之地或无禽之时去田猎，不但徒劳无功，无所收获；在家庭中亦会因生活匮乏，不为妻子所理解，常生怨怼。此则冒昧乱干而不知改变者，故《象》言“久非其位，安得禽也”。像这种减去主语的文法，《易》爻中常有所见。高亨知道这一点，他说：“卦名曰‘恒’，则《爻辞》亦含恒久之意”。就此可知，在恒卦中，无爻不含“恒”字。亦如咸卦之中，六爻皆以“咸”立言也。

九二阳居阴位，是应该有悔的。惟以在恒之时，刚而居中，是合于中正之道者。人能恒久于中正之道，作事处处中规中矩，变革经权，悉当其宜，自然无悔。如做妻子的虽性情有点刚劲，而作事处处合理；为臣子的虽严气正性，而动作履仁蹈义。汲黯慧直事君、霍光正气立朝，虽刚，有何悔乎？

《象》曰：“九二：悔亡。”能久中也。

“能久中”，即能恒久于中正之道也。徐志锐说：“《周易大传》崇尚中和，以中和之道为常道，以中和之行为常行。凡得中就意味着对立面互相调和，事物就能保持着相对的稳定性。因而恒卦六爻中的二、五中位，均为得恒久之正道。”今人刘大钧说徐“很有见地”。并说：“这是《周易》古经文中体现出来的周人的尚中思想。”

九三：不恒其德，或承之羞。贞吝。

不恒其德，言无恒久的德性。陈梦雷：“承，进也。或者，不知谁何，人皆得进之以羞也。”朱熹：“承，奉也。言人皆得奉而进之，不知其所自来也。”“贞”，正也。“吝”，高亨释为困难。此处当耻辱讲。

九三：以阳居巽之终，巽风性入而进退不果，又为躁卦。爻本应上，但求上则为四所隔，求下又为二所阻，进退不能，故有“不恒其德”之象。“贞吝”者，言不只坏事有羞吝，即正事不恒，亦能招致意想不到的羞吝也。

凡人立身行己，为学，从政，都贵有恒。若是没有恒久的德性，作事则忽作忽辍，交友则朝甲暮乙，为学则见异思迁，为政则朝令夕改。这样不但事业无成，反过来还会招致这样那样的羞吝和困难。夫妇之道亦如此。夫妇结婚之后，即当以白头到老为心，如有不恒，困难必至。来知德说：“长女为长男之妇，不恒其德而改节，则失其妇之职也。”所见亦与此同。

乾为德，巽为进退不果，故有不恒其德之象。

《象》曰：“不恒其德”，无所容也。

尚秉和曰：“承乘皆阳，进退有阻，故曰‘无所容’。”坤为器、为载，故称容。伏坤，故曰“无容”。

九四：田无禽。

“田”，田猎也。震为田猎。“禽”，古时鸟兽的通称。此指初

巽也。巽为豕、为鹤、为鸡，皆禽象。四下应初，而为三、二所隔，不能相遇，故曰“无禽”。

九四震体喜动，在恒之时，以阳居阴位，“久非其位”。比如一个人，常在无禽的地方或者在无禽的时候去打猎，得不到鸟兽，又不另选适当的地方，这样死守不变，毫无收获，为他人所嗤笑；作为丈夫的，有时也会为妻子所不满，以其无力赡养家室也。不言吉凶，而情况可知。此盖不当，恒而恒；非所久而久者也。（详见九二爻注释）

《象》曰：久非其位，安得禽也。

乾为“久”。“非其位”，指以阳爻居阴位。“安”，怎能也，言居不当居之地，为不当为的事，或用非所学，行非所长。或者是非不明，蛮干冒进，长期不见成绩，皆“安得禽”的适例。徐志锐说：“上震为长男。田猎又为男子之事，但田猎而无所获。”吴澄说：“盖弋猎于外者，夫之事。烹饪于内者，妇之职，弋猎于外者而无所获，无以供中馈之烹饪也。”此纯以夫妇之道言“恒”，亦可借镜。

六五：恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。

六五：以柔爻居中位，下应九二的刚中，是具备恒德而能正固者。但恒于柔中，以顺为正，乃妇人之宜。五居长男之位，而以柔为恒，显然刚柔倒置。这样为妇人则吉，为夫子则凶。以象占言之，长孙后之于唐太宗，马后之于明太祖，合于前者。反之唐中宗之于韦后，唐文宗之于宦官，合于后者。

乾为德，互卦兑，为少女，妇人之象。虞翻曰：“震乾之子，而为巽夫。故曰‘夫子’。”

又徐志锐以六五为夫，九二为妇，则以卦言之也。尚秉和以九二为夫，六五为九二之妇，则又以爻言之也。《易》理本不可泥，录之备学者参考。

《象》曰：妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。

“妇人贞吉”四字内，包含“恒其德贞”四字。言妇人有一夫而终之义，故恒于柔贞为吉。若是男子则应制义达权，要是也像妇人那样，柔顺正固以从人，就是凶道了。

炎升按：男尊女卑，男主宗庙，女主中馈，这是封建君主时代的教条。惠栋曰：“《礼》云：壹与之齐，终身不改，夫死不嫁。是从一而终之义，所谓恒也。”但《易》学是主张中道的。中道也就是徐志锐所解释的“执中”。“执中”是随社会和时代的进步而改变其制衡点，以求得相对的稳定性。那么，现在到了民主时代，男女在学习、工作上都已得到平等的地位，这种制义权，就不能一概交给男子了。因此“从一而终之理，只应听凭女子在生活道德和感情上的需要而定，她们也得有制义权。就是《易》道“穷变通”之理，学者不可过于胶执也。

上六：振恒，凶。

“振”《集解》作震。虞翻曰：“在震上，故‘震恒’”。朱熹：“振者，动之速也。”上六居恒之极，处震之终，是以动为恒者。凡人久于动，则事难成，表面是恒，实则走向恒的反面了。高亨说：“动不可久，动久则凶。鸟飞久则坠，兽走久则仆，人劳久则病，用兵久则败，役民久则叛。”

《象》曰：“振恒”在上，大无功也。

“在上”之义有二：一、居一卦之上，为动之极；二、居于统治阶层，位在群众之上者也。项安世说：“以‘大无功’解‘凶’字，言败绩也。”

天下事，多动则难恒，难恒则必无功，故《传》言：“圣人久于其道而天下化成”。若是在上位的有权者，好动，则亦如高亨所言：“统治者，田猎久则政事废，巡行久则百事扰，用兵出征久则

兵败，驱民服役久则民叛，其结果皆大无功。”古人言：“舜不穷其民力，造父不穷其马力”即以“振恒”为戒也。

恒 卦 论

过己氏曰：

或问：恒之道重矣，孔子曾说：“善人，吾不得而见之矣。得见有恒者斯可矣。”（《论语·述而》）又说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。善夫！不恒其德，或承之羞。”（《论语·子路》）《彖传》说：“圣人久于其道而天下化成”；足知恒道之广且大。今仅以家庭观之，何也？

予曰：《周易》咸恒之义，陈梦雷言之颇详。陈之言曰：“夫妇之道，终身不变者也。故咸之后继以恒。咸少男在少女之下，以男下女，男女交感之义也。恒长男在长女之上，男尊女卑，夫妇居室之常也。论交感之情，则少为亲切；论尊卑之序，则长为谨严。故兑艮为感，而震巽为恒也。”《序卦》云：“夫妇之道，不可以不久也。故受之以恒。”由此可见，中国古代文化的重视家庭组合而以恒为家庭象征的本意矣。

又，咸为男女婚姻恋爱之始，恒为人类家庭组合之终，咸为人际相处相与之道，恒是人生进德立业之资。咸无心，德业普而能广；恒有心，事业长而可久。

故咸与恒，实人伦、政治、成德、达材的要谛也。

恒于不易之中含变易，于常久之中含发展。观卦体由雷风组成，雷风为大自然之中变化至巨者。龚自珍云：“九州生气恃风雷。”世无风雷则死气沉沉，宇宙间生机毁灭，百物焉能常久？故常久实寓于变化之中。不变则恒道息矣。观《彖传》由日月、四时，圣人立论。然日月相推而生明，寒暑变化而成岁；圣人日新其德，而天下成化。是久照，岁成，天下化成；皆由于相推移、变化，日

新而不已。若不如此，则久照岁成，成化之道亡矣。恒道尚可谈乎？观《爻辞》：“初六浚恒”，“求深”而“贞凶”。九四，“久非其位”而“无禽”。狙于常而不知变，恒失其义。六五，以柔为恒，妇人则吉，夫子则凶。《象》言：“夫子制义，从妇凶也。”何为“制义”？“制义”者，视义之当否而求变化。如不能因义而制权，则为妇人之德，恒则反凶矣。由此推论，所谓恒者贵通变，用权而制义，非胶固拗执的同义语也。不知变者，乌能知恒之道耶？

且《象》言：“雷风恒，君子以立不易方”，“立”与“不易”，恒也。雷、风，变也。雷风组合为恒，《易》道盖以变求恒，不变则无恒矣。不然，“立不易方”者，山泽也；为何不以恒名之？而偏以雷风多变之物名恒乎？《系辞》说“日新之谓盛德”，“盛德”寓于日新之中。故《易》之道，最富于辩证性，绝对反对僵化与保守。天下事，先立其大者，所谓止至善也。在止至善中求新，求通；方也。故“立不易方”者，非孤立不移之谓，乃大前题不可易，蹈义而行之谓。至于其中心内容，则贵制义以求新，如风雷之激荡焉。此恒“利有攸往”之义也。恒以正为重要条件，不正则恒反有害，故《象》在“利有攸往”之上，标明“利贞”二字，意谓恒于正道，方可有所为也。虽然六爻中有正而不吉者，初六的狙常而“浚”；九三的不恒而“吝”；六五的男凶、女吉是也。有不正而不吉者，九四的“久非其位”，上六的“振恒”，皆不当恒而恒者也。卦中九二不言正而“悔亡”，以二于中之内，含正之意，故在卦中为独佳也。

再谈初六与上六爻义，意义更深。关于“浚恒”“始求深”一语，言《易》者尝以贾谊、刘蕡的史事相比拟。苏轼论贾谊曰：“夫君子之所取者远，则必有所待。所就者大，则必有所忍。”“若贾生者，非汉文之不用生，生之不能用汉文也。夫绛侯亲握天子玺而授之文帝。灌婴连兵数十万，以决刘吕之雌雄。又皆高帝之旧将，此其君臣相得之分，岂特父子骨肉，手足哉？贾生洛阳之

少年，欲使其一朝之间，尽弃其旧而谋其新，亦已难矣。为贾生者，上得其君，下得其大臣，不过十年，可以得志，安有立谈之间，而遽为人痛哭哉？”至于刘蕡的言事，与贾生同属救国救民的正举，而以“始求深”之故，不幸的结果，如一焉，大《易》的智虑，何其符合如是耶？

《象传》上六“振恒在上，大无功也”。“振恒”与“在上”结合，则“大无功”随之。观古今中外，昏庸荒暴的统治者，如吴王夫差的久于用兵，虽胜而速败；隋炀帝的久役其民，乱国而亡身。近世希特勒的扰乱欧陆，无一不以“在上”为资本，亦无一不以失败告终者。《易》言“大无功”，就是说“振恒”之人，位愈高而“无功”愈“大”也。

遁卦第三十三

䷗
艮下乾上

遁：亨。小利贞。

《序卦》曰：“遁者，退也”。“遁”，逃去之名也。陈梦雷：“不言退而言遁者，退但有后退之义，无避去之义也。”为卦艮下乾上，二阴渐长，四阳将退，乃六月之卦。阴再进即为“否”，“天地闭贤人隐”；君子遁避之时也。故卦名“遁”。“亨”，通也。“遁亨”，指四阳而言。言君子身虽遁而道能亨。

“小利贞”，程传谓：“不可大贞，而尚利小贞。”朱熹说：“小谓阴柔小人。”“小人则利于守正，不可以漫长之故而遂侵迫于阳也。”炎升按：在遁之时，君子既已遁避，大贞则不能，小贞则必然，何言利乎？盖《彖》乃为占者设想，言若是君子占之，则以遁避为亨。若是小人有意害人，则亦应以正固为利，万不可以形势有利于己，而急于凌逼残害君子也。当以《本义》为是。

《彖》曰：“遁亨”，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。“小利贞”，浸而长也。遁之时义大矣哉。

“遁而亨”，说明君子身遁而道亨。反之，如不“遁”，则必有不遁之危矣。“刚当位而应”，指九五与六二为正应。此句大意是：遁卦九五阳刚中正与六二的柔顺中正相应，刚柔协调而相济，似可以不遁。但审时度势，此时二阴渐长，君子道消，正是见几而作，俭德避难之时，所以不得不遁。故曰：“与时行也”。“浸”，孔《疏》：“浸：渐进之名”。亦即浸渐前进。言阴不可遽进。即“小

利贞”之义。

“时”，即国家局势、时代契机。“义”者，宜也。因《易》最重“时义”。知“时义”，则可行则行，可止则止，行止必与义相结合，否则不足以知《易》也。君子本以济世为心，目的不在避世，而所以必遁者，以时势所迫，不得不遁耳。不当遁而遁，有果于忘世之过；当遁而不遁，则名辱身危，国与民亦胥受其害。故遁之当否，全视时义而定。而执其权合其义者，正如徐志锐所言：“非通权达变，精于中道之士，不能掌握。故曰：‘遁之时义大矣哉！’”

《象》曰：天下有山，“遁”。君子以远小人，不恶而严。

“天下有山”，当作为乾下有艮，乾艮合体，上四爻为阳为君子，下二爻为阴为小人。小人漫长，君子宜遁。故曰：“君子以远小人”。“恶”，深恶痛绝之义。“严”，严格分清界限，不同流合污之谓。五应二，故“不恶”。中有阻隔如人与人在大节上有极大的差异，故敬而远之，即“严”也。

初六：遁尾，厉。勿用有攸往。

“尾”，高亨：“作他人之尾巴。”“遁尾”，言在遁之时，阴消阳已至二矣。初在二后，甘为二的尾巴，以逼害君子，此危厉之道也。“勿用有攸往”，戒其不可前进也。

尚秉和说：“初往应四，则为同性之二所阻，危厉之道，‘勿往’则免矣。”

炎升按：在遁之始，即戒初勿用有攸往，大《易》于阴之消阳，深致警戒，惟恐其进逼之速，此即《彖》辞“小利贞”之意也。

虞翻：“艮为尾。”尚秉和：“初为尾。”朱熹：“遁而在后，尾之象。”

《象》曰：“遁尾”之“厉”，不往，何灾也。

进而害阳，则危厉。如“不往”，即无灾矣。虞翻：“之应成坎，为灾。在艮宜静，若不往四，则无灾矣。”

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说。

高亨：“执，借为繫，绊也。革，牛皮绳。”侯果曰：“六二离爻，离为黄牛。”虞翻：“莫，无也；胜，能；说，解也。”在遁之时，二以阴消阳，乃卦之所以为遁者。但二位居中正，有柔顺之德与九五相应，坚留九五，不使遁去，如用黄牛的皮革制成坚固的绳子，把他栓起来，不能脱去也。徐志锐说：“在阳长阴消之时，阴阳既有对立排斥的一面，同时又有互相依存的一面，因为把阳刚完全排斥掉，阴柔也不可能独立而存在。”陈梦雷氏也说：“勿迫乎阳，必坚其交五之志而不可解。”“盖君子皆遁，小人岂能自存。小人得志，能固留君子，小人之贞也。”根据二氏所言，此亦“小利贞”之义也。

艮为手、为皮革，巽为绳，故执之莫能挣脱也。

《象》曰：“执用黄牛”，固志也。

巽为志，艮为固。“固志”，是固其交五之志，不使遁去之意。

九三：系遁。有疾。厉。畜臣妾。吉。

“系”，牵挂也。朱熹：“下比二阴，当遁而有所系之象。”“疾”，徐志锐解为弊病。“厉”，危也。巽为绳，故言“系”。巽为疾，故言“疾”。三无应，往而遇敌，故“厉”。“畜”者，养也。“臣妾”，古代奴隶主家中所有。尚秉和：“艮为臣。盖艮为僮为仆，故为妾。臣与仆古不分，故为臣。”陈梦雷：“艮为阍寺，有臣妾象。”今从之。九三处当遁之时，因牵挂下面的二阴，心存系恋，止而不去，必然发生弊病，且有危厉。如退而不问国家大事，优游田园，畜养其仆妾，才是吉道。

《象》曰：“系遁”之“厉”，有疾惫也。“畜臣妾

吉”，不可大事也。

《广韵》，“惫，羸困也。”荀爽：“大事谓天下之政。”此句之意谓在小人得势，君子道消的时候，恋栈不去，即使不招杀身之祸，也会弄得焦头烂额，困惫不堪，且无补国家之亡。还不如归而畜养臣妾，以待时机为宜也。此句似有提倡明哲保身的消极思想。后有详论。

九四：好遁，君子吉，小人否。

“好”，要好。《麦秀歌》“彼狡童兮，不与我好兮”之好。非爱好之好。人无有生性爱遁者；生性好遁，焉能称君子乎？朱熹说：“下应初六，而乾体刚健，有所好，而能绝之以遁之象也。”尚秉和：“四与初有应。好遁者，外不与小人绝，当祸患未到之时，从容而遁也。”这爻的意思，是四能断绝其与初六之好，而决然遁去。是能见机而作，不俟终日者。这种态度，正与九三的“系遁”相反。但当好而遁，是阳刚无欲的君子则可。若是小人，必贪恋富贵，坠人情好，必不可能也。虞翻：“乾为好，为君子。阴称小人。”尚秉和：“否，不也。”言小人，必不能遁也。

《象》曰：君子好遁，小人否也。

言去留之际，君子能断之以义，而小人则不能也。

九五：嘉遁。贞吉。

高亨：“嘉，美也，善也。”虞翻：“乾为嘉。”九五中正，下应六二亦中正，不以私情相系，乃遁之嘉美者。“贞”，正也。“贞吉”，盖以五的爻位言。五君位，居中得正，不贪恋权位而能遁，故吉也。

《象》曰：“嘉遁。贞吉”，以正志也。

“正志”，言志存正大。即《孟子》“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道”之意。尧之禅舜、舜之让禹，非志行正大者不能也。尚秉和：“五应在二，

二互巽，巽为伏。故为‘心志’也。”

上九：肥遁。无不利。

朱熹：“肥者，宽裕自得之意。”《子夏传》云：“肥，饶裕。”虞翻：“乾盈为肥。”陈梦雷：“阳道常饶。”以上各家，皆释肥为饶裕。言上九下无系应，超然隐退，宽裕自得，遁世无闷，故“无不利”也。但汉人有解肥为“飞”者，有高飞远引之义，亦通。《象》曰：“肥遁，无不利”，无所疑也。

无牵挂则无疑虑。上九下无应与、毫无牵挂，故优游林泉，宽裕自得，无所疑也。

又刘文凤曰：“疑，古礪字”。言无所疑，即无所礪。亦无挂牵之意，今并存之。

遁 卦 论

过己氏曰：或问予曰：“遁”乃“明哲保身”之义，其中有明显的消极思想，为何继于恒卦之后？且革命事业，进取者也。君子“开物成务”，“先忧后乐”，以身为天下先，奈何以遁退为美乎？此非封建文化的糟粕乎？予应之曰：“唯唯否否”。夫《易》乃经世哲学，其含义周遍适用无方，六十四卦，各有其特定时代、特定环境与特定条件，未可以庸俗之理、形而上学的眼光视之也。宇宙间事，事业可恒，功利不可恒。不可恒时必退，退即遁也。当遁而不遁，不独有害于个人，即对国家亦有大害。文种之被杀，孰与范蠡之泛舟五湖？淮阴侯的戮尸，孰若周勃、陈平的深居避祸？且比干，伍子胥的后果，曷能补国亡于万一？盖所谓当遁之时，必其处于历史某一特定条件之下，如狂澜既倒，有非志士仁人之力，所可独力挽救者。此时不遁无益，非只“明哲保身”的单纯思想，可比也。此《易》理之不可以恒常的眼光视之也。孔子曰：“往者

屈也，来者信也（信古伸字）。屈信相感，而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。蛇龙之蛰，以存身也。”梁启超曾言：“业也者，期成者也。”人不求业之成，奋斗何为？如求业之成，志之伸，亦当善用其死矣。

深体孔子屈信利生之意，与梁子事业期成之语，更悟大《易》经世居业的主流意旨，此恒之后，所以有遁也。

恒卦之后有遁，说明宇宙间事，狙于恒者必穷，恒于功者必骄，穷骄居功者必愤事。《序卦》曰：“物不可以久居其所，故受之以遁。遁者，退也。”观夫殷纣，夫差亡国的史事，无一不从恒于功，久于所居，而酿成大错，当其时，与其事者，如比干、伍子胥诸贤，其将何以处之乎？

且《易》所言者，乃为封建时代的臣子（即君子）设想，与民主时代的精神，不可同日而语。如有广泛的民主思想和健全的法制观念，则必能制裁恒于功，久于所居的野心家。但此不可语于奴隶制和封建时代。此《易》之所以恶“穷”而贵“变”也。

各家对遁卦大《象辞》，不得其解的很多。盖以昧于天与山，君子与小人之象。如崔憬说：“天喻君子，山比小人。小人漫长，如山之侵天。”君子遁避，若天之远山。故言天下有山遁。朱熹说：“天体无穷，山高有限，遁之象也。严者君子自守之常，而小人自不能近。”高亨教授有一个折中的解释。高说：“《象传》以天比朝廷，以山比贤人，以天下有山，比朝廷之下有贤人。贤人不在朝廷之上，而在朝廷之下，是以卦名曰遁。贤人退隐，所以远避朝廷之小人。”这一解释较朱子高一等。但与象例略有不同。

尚秉和也避不谈天和山，君子和小人之象，与朱子相同。但他提出遁之义是因为乾的后天卦位，是在西北，艮的先天卦位也是在西北，西北乃幽隐无用之地，故名遁。

说到这里，我倒从虞翻的解释中得到了启示。虞翻说：“君子为乾，乾为远为严。小人谓阴，坤为恶，为小人。故以远小人不

恶而严也。”

虞翻此解，已把天与山之象易为阳与阴之象。不把天比君子，山比小人。而是把阳爻称作君子，把阴爻称作小人。他说的“君子谓乾”指的是四个阳爻。这样的解释就打破他卦以上下卦论象之例，而改为以卦的爻位论象了。上边阳爻是君子，下面阴爻是小人。小人浸长，不利于君子，故君子“远小人”。应如天之远去也。“不恶而严”者，“恶”，深恶痛绝之义，“严”者划清界限，敬而远之之谓。因九五本来与六二为正应，譬如君子与人有某种不可割断的联系，怎能深恶痛绝；但“道不同，不相为谋”。两者中间绝然不同，怎能不“敬而远之”呢？阳货尝想接近孔子，以礼相馈。孔子“时其无也而往见之”。羊祜与王衍有世谊，与论事每不是之。又尝因事处罚衍从兄王戎。时人为之语曰：“二王当国，羊公无德。”卢杞谒见郭子仪，郭令左右悉避去。以上即“君子远小人，不恶而严”的史例也。

关于遁卦六爻爻义，陈梦雷说：“全《彖》以君子能遁，则身退而道亨。小人则不可以阴之浸长，而遽迫于阳。”根据这一理解：则初于一阴始进之时，戒之曰：“勿用有攸往”。二于二阴浸长之时，告之曰：“执之用黄牛之革”，深教小人的利于贞也。至于上边四阳，在遁的选择上，历史的事例甚多。昔商鞅佐秦变法触怒贵族，人劝其去不听，卒受车裂之惨祸；越大夫种佐勾践灭吴，范蠡劝其去，不听，身家卒被其戮。韩信不能效张良的远引，竟蹈未央之祸，此皆“系遁”之有疾厉者也。（以上九三爻象）

彼微子因商纣无道而去宗邦。孔子因季桓子受齐女乐而去鲁，乃作歌曰：“予欲望鲁兮，龟山蔽之。手无斧柯，奈龟山何？”彼皆圣贤，非不爱其国也，而时不可，故决然去之。重耳之去翟与齐，弃其亲昵之私；范蠡之逃勾践，抛其显赫之位。彼皆一世俊杰，非不欲留也，而势不可，故断然舍之。此皆所谓“有所好而能绝之以遁”。而在小人则乌乎能哉！（以上九四爻象）

关于九五的“嘉遁”，有更重要的意义。各家解此者，多闪烁其辞，盖谬于九五的爻位也。

陈梦雷曰：“五虽君位，而遁非人君之事，故不以君言。此乃君子未见疏于小人，而能与时偕行，超然远引，可不遁而遁者也。”今按：九五，“嘉遁”，各家皆言遁之嘉美，无敢以爻位解作君者。故陈氏说：“遁非人君之事，故不以君言。”此乃局限于时代的曲解耳。其实原始时代的君，皆由选举产生，既由选举而生，乌可不由选举而退。中国尧舜禅让的传说：尧不“嘉遁”，舜焉能继位？舜不“嘉遁”，禹焉能继统？帝尧“耄期倦于勤”，著于《尚书》，可证君主之遁退，为殷周以前所固有。君主之不遁，在夏启家天下之后方始有之；乌能说“遁非人君之事”哉？《周易》于“嘉遁”曰“贞吉”，即“嘉会足以合礼”。礼者，法制也。合于法而退，即正而“吉”矣。《象》言“正志”。为政者，不违法而尸位，其志即正也。吾特申吾说，以质夫今之学者。使知《周易》发展变化的适应性，万世弥新。想必不致以《易》乃古人之书，而深诬我“中华文化”的辩证哲理也。

若必欲比“嘉遁”为人臣，则史亦有其恰当之例，彼蔡泽之始谏范雎，继之以日后的辞卿；张良之始兴汉统，继之以日后的从赤松子游。李泌的四朝帝佐，继之以日后的退居岳阳。彼泥途轩冕，浮云富贵，皆“正志”而“嘉遁”者也。安有不“贞吉”者乎？

至于上九肥遁之义，《子夏传》释“肥”为“饶裕”，后儒虞翻、朱熹等多从之。但“肥遁”的“肥”字，西汉人又解为“飞”字。《淮南子·九师道训》曰：“遁而能飞，吉孰大焉。”王弼解上九有“忧患不能累，矧缴不能及，是以肥遁”之语。以“矧缴不能及”释“肥”字，亦有以“肥”为“飞”之意。汉后学人如曹植、焦贛、毛奇龄等皆以“飞”解“肥”。近世学者如尚秉和、徐志锐、高亨等皆主其说；可谓旗鼓相当矣。予认谓：尚秉

和解《易》主张“凡易辞有不解者，当求之于象”。此言极合《易》理。按遁上九在乾、巽、艮三卦之上，乾象为行、为龙。巽象为风、为鸡、为鹤，通作鸟。艮象为山。今若从虞、陈说，以“乾盈为肥，阳道常饶”。颇觉泛泛寡据。若从焦竑、姚宽、《淮南·九师道训》及汉后诸家及焦循说，则山顶之鸟，乘风（巽）飞翔于乾天之上，解为“飞遁”，较“肥饶”为恰当。即按尚秉和所说：“乾为行，故为飞。乾九五‘飞龙在天’是也。”以龙飞解上九之飞，亦合拍。因我国古代传说，固常以龙为能飞也。又“飞”字有高、快二义，而“高”之义更恰当，以上九居遁山之上也。且古今喻隐遁之士，不曰：“高飞远引”，即曰：“矰缴难及”。不曰：“凤翔九仞”，即曰：“今我游冥冥，弋者何所慕。”（张九龄诗）张衡《思立赋》曰：“欲飞遁以保名。”根据爻象，自应以“飞遁”为恰切也。历史上颍滨的巢许，商山的四皓；汉之严子陵，晋之陶渊明，皆“不事王侯，高尚其事”者；誉之为“飞遁”，乌乎不可哉？

大壮卦第三十四

䷗ 乾下震上

大壮：利贞。

阳大阴小，“大”即阳也。《释文》：“壮，威盛强猛之名。”王肃云：“壮，盛也。”本卦按卦体来说：下乾刚健，上震威猛，阳刚之势早具；按卦画说：阳爻长至四，阴消已过其半，阳盛之局已成。故称“大壮”。“贞”者，贞固。《彖传》释“贞”为“正”。“利贞”者，大壮之时，阳刚壮盛，最怕骄满横恣，非礼妄为。且阳刚之壮，在理不在势，故利正而固也。

《象》曰：“大壮”，大者壮也。刚以动，故“壮”。“大壮，利贞”，大者，正也。正大，而天地之情可见矣。

“大者壮”，按卦爻说。“刚以动”，按卦德说。“刚”谓乾，“动”谓震也。“利贞”者，阳壮以能正为最重要。若壮而不正，易蹈非礼；盛而不固，易流非分。“天道亏盈而益谦”，“地道变盈而流谦”，“人道恶盈而好谦”。“壮”能固其守，“大”能获其正；则天地之情见，而人事之理得矣。如此而往，则吉亨可知。张浚说：“不贞则必暴，必折，必拂常逆理，而违厥中，大壮所以贵正。”徐志锐说：“当阳刚强盛之时，必须固守于正道，唯固守于正道，才能保持其强盛。如此，则可见天地之情。”此言得“大壮利贞”之旨矣。

《象》曰：雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

乾为天，震为雷，今乾下震上，故曰“雷在天上”。“雷在天上”，震惊百里，是阳气方伸而壮盛。按人事说即人生得志之时也。君子处壮盛之时，正宜坚守正道，施展抱负，履行平日的主张，以期造福社会，施惠于民。如恃强而骄，纵欲妄为，则天理失，人心离，凶祸立至矣。故《象传》以“非礼弗履”戒之，其义至深。震为履、为礼。“弗”同不。

尚秉和谓：“震履乾，即卑履尊，非礼甚矣。”亦一说也。

初九：壮于趾，征凶有孚。

初九震爻，为“趾”。又上应九四，亦震爻，故以“趾”为象。“趾”在人身主行进，在大壮之始而壮于行，是在下位而冒进者，故曰“壮于趾”。“征”谓行动。“孚”谓预期之信，即势所必然也。初九行动必凶者，以初失应，前进二、三爻，亦阳，阳遇阳则窒，如人在有所行动时，各方都遇到阻力，其凶是在预料之中。故说“征凶有孚”。

《象》曰：“壮于趾”，其孚穷也。

“穷”即困急，与凶相邻。“其孚穷”，言初九的结果，是必然困穷也。王申子：“卦虽以刚壮为义，然爻义皆贵于用柔，刚不可过也，初乾体而居刚用刚，是壮于行而不顾者也。其凶必矣。”

九二：贞吉。

九二承乘皆阳，本非吉爻。但以上应六五，以刚居柔，又在下体之中。大壮卦以刚柔相济为美，势壮不可贵，壮而得正得中则可贵。九二阳居阴位，不过于壮，又以中得正，故获吉占。《周易折中》：卦言：“大壮利贞”，惟九二刚德则为大，健体则为壮，而居中则为处壮之‘贞’，乃卦之主也。故《传》言：‘以中’，明大壮之‘贞’在于‘中’也。”

《象》曰：九二“贞吉”，以中也。

二居下体之中。“中”则不过于刚，亦不过于壮。因大壮不能

恃势，惟当看理。在四阳并进之时，二独能以中纠猛，得天理之正。因此说，九二所以“贞吉”者，以其用“中”之故也。

九三：小人用壮，君子用罔。贞厉。羝羊触藩，羸其角。

九三在大壮之时，以阳爻居阳位，下居刚进之极，上应动体之极，刚过而不知节，进猛而不知止。壮而不能“贞”，适与九二相反者也。“壮”者暴虎凭河之勇。“罔”者，无也。乃壮之反。不用壮之义也。项安世说：“君子用罔，说者不同。然观《爻辞》之例，如小人吉，大人否亨；君子吉，小人否；妇人吉，夫子凶；皆是相反之辞。又《象辞》曰：‘小人用壮，君子罔也’。全与‘君子好遁，小人否也’句法相类。《诗》《书》中‘罔’字与弗字、勿字、毋字皆通用，皆禁止之义也。”此说深得“罔”义。“贞厉”，言以刚处壮，虽正亦厉也。“羝羊”，朱熹：“刚壮喜触之物。”大壮大象兑，中爻互兑，有羊象，故曰“羝羊”。震为藩蓍与藩通。又震为竹为苇，皆藩之象。“羝羊触藩”，用壮之象。“羸”，困也，缠绕也。本卦四震为藩五爻象角，三欲前进，为四所格阻，角被困缠，进退皆不能，故“厉”。

九三刚而不知退，往而不能返。若“羝羊触藩”，角被困绕，进退两难。能无“厉”乎？

《象》曰：“小人用壮”，“君子罔”也。

尚秉和说：“罔犹否也。”意为小人以壮自恃，而君子则不用也。《正义》释为“罗网”，非是。

九四：贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

九四亦以阳居阴，当壮而不过，有刚柔协调之美，故“贞吉”，而“悔亡”。九三前临四阳，为藩阻格有羸角之厉。四则前临重阴，阳遇阴则通，故藩决而不羸。震为舆，又为“輹”。“輹”者，车下伏兔，下軹车轴，上承车箱，輹壮，则舆行有所恃，

能保证车行的安全，故曰“壮于大舆之輹”。言“壮輹”不言壮舆者，取震下健之象也。大壮卦以止为训，今藩决、壮輹，均有进意而不言厉者，以四能以柔济刚，有贞固之德，虽往而无悔也。

来之德：“决，破也。”震为大途，兑为附决，藩决之象。

《象》曰：藩决不羸，尚往也。

尚秉和：“尚往言上进居五。”来知德：“往者，前无困阻，而可以上进也。大壮六爻，惟二、四获吉，以阳居阴，不过于壮，善用其壮者也。”

六五：丧羊于易。无悔。

“易”字众说纷纭：《正义》：“于平易之时，逆舍其壮。”

程颐说：“羊群行而喜触，以象诸阳并进。四阳方长而并进，五以柔居上，若以力制，则难胜而有悔，惟和易以待之，则群阳无所用其刚，是丧其壮于和易也。如此，则可以无悔。”此说金景芳教授主之。朱熹说：“易，容易之易，言忽然不觉其亡也。或作疆场之场，亦通。”

陆绩说：“易，谓疆场也。”来知德说：“易即场，田畔地也。震为大途，场之象也。”尚秉和说：“丧羊于易”，言丧羊于田畔也。震为阪，《说文》：“阪，坡也。山赳也。”《诗·小雅》：“瞻彼阪田”。“易”既为田畔，疑仍震象也。徐志锐说：“指六五爻为一卦刚爻与柔爻的分界线。”又郭沫若解易说“丧羊于易”是一段历史故事。金景芳说：“此说不可取。‘丧羊于易’，与那个故事没有关系。”

按此爻解释：程传、朱熹、郭沫若等都不对。陆绩、来知德、尚秉和、徐志锐释“易”为田畔，为分界线，颇正确。因大壮以羊代表壮。李光地曰：“壮卦以羊为象，羊，壮物也。以柔居中，失其壮矣，是丧羊也。”本卦三爻羊触藩，四爻羊决藩，五爻羊已进至田畔。六五以柔取刚，必不能制。今丧羊于田畔，经济虽有

损失，却免招纵畜毁稼的罪愆，亦可以无悔。此以人事言之。依象而论，六五以柔乘四刚难制其壮，今忽丧之，乃不幸中之幸，“无悔”之道也。

《象》曰：“丧羊于易”，位不当也。

“位不当”，大壮卦以刚居柔位为佳，今五以柔居刚位，不能驾驭非常的局势。若五为阳爻，“则中天下而立，定四海之民”，壮羊将被驯化，不复以“丧羊”为“无悔”矣。故曰：“位不当”。言六五不胜其任也。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利。艰则吉。

本卦全体似兑，故上六亦象羊。上与九三为正应，今下欲应三，为五所阻，故不能退。虞翻：“遂进也。”进退两难，如“羝羊触藩”，角为藩篱所挂之象。“无攸利”可知矣。但《易》穷则变，上六穷于上，又当位而有应，故“艰则吉”也。来知德说：“震错巽，为进退，退遂之象也。”

《象》曰：“不能退，不能遂”，不详也。“艰则吉”，咎，不长也。

《释文》：“详，审也。”审慎也。言上六不审慎于始，而妄进，致蹈进退两难的僵局。然通过艰难思虑，自能详审。详审，则“咎不长”矣。

大 壮 论

过己氏曰：“遁”为阴长阳退之卦，言在特定的历史时期，君子不得不遁；大壮为阳壮阴消之卦，在刚过于中、阳盛难制之时，壮气宜有所敛戢。故大壮为君子居盈处满的必然规律。为政者不

可不知也。

《杂卦》说“大壮则止。”言大壮之时，以能止为美，非言大壮即止而不进也。扬雄《太玄》：拟“壮”为“格”、为“伤”。马融、虞翻亦训“壮”为“伤”。尚秉和即以“伤”“止”释“壮”。不知《杂卦》之意，乃戒人以处满守谦之理，非谓“大壮”即“阳止”，“阳伤”也。

如说：大壮是“阳止”，“阳伤”，《彖传》为什么说“刚以动，故壮”呢？况大《象传》说：“雷在天上大壮”。雷在天上，“震惊百里”，绝非“阳止”、“阳伤”之象。而“君子以非礼弗履”，亦是为过壮设戒。言君子当壮盛之时（如位高权重，或富贵烜赫等）应以礼为节制，不可恃盛凌轹于人，违背乎礼制。即“大壮，利贞，大者正也”的透辟解释也。再看六爻，初九的“征凶”，九三的“小人用壮”，六五的“丧羊于易。无悔”，上六的“艰则吉”，皆是以壮进为戒；又皆取象“羝羊”；“羝羊”者，刚狠喜进之物，亦不取象为止也。故读《易》必知《易》的时代意义，大壮之时，戒其妄进，故利于正固。尚秉和深信《太玄》，肯定错了。《彖》言“天地之情见”。人当势焰盛壮，炙手可热之时，能贞固守谦，居中履礼，即天地之情矣。

大壮卦既以止为贵，故初九“壮趾”而“征凶”；九三“用壮”而“贞厉”；上六“触藩”而“无攸利”；六五“丧羊”而“无悔”；九二“贞吉”不言进退。是大壮无前进的义例矣。虽然，大壮者，阳盛也。阳盛则大者正，正大而天地之情见。阳岂能以终于止为美？阳气终止，则天地生生之道息，而社会有停滞之虞矣。故大壮九四爻有“藩决不羸，壮于舆輹”之象，而《象传》有“尚往”之辞，是大《易》之道，进与止，有互相制衡的辩证关系，不可以绝对不进为美也。若以绝对不进为美，是长谨小慎微之风，强调明哲保身之行，而视天下兴亡大计于不顾，非大正之义，亦非天地正大之心矣。吾故深以尚秉和氏“进则有伤”之释为僵化，

以其不符《周易》治世的奥旨。此学者千虑之失也。

《易》以象说理最为巧妙。六五以“丧羊于易”说明在壮时柔不胜刚之义，非常形象。观大壮卦，除初九、九二两爻外，三、四、上各爻均以羊为象，因卦象互兑为羊；即按全卦观之，亦兑象也。但“五”爻辞虽亦言羊，而用意与他三爻不同。因他三爻即以羊代表爻之本身，而五则以羊代表客观事物也。意者，五在卦体上居于尊位，即现在所说的领袖之位，故不以羊象之，而以畜羊者象之。然畜羊者以柔质居刚位，不能驾驭众阳，如同牧者之难驯刚烈之羊，反丧其群焉。故《象传》以“位不当”惜之也。《爻辞》以“无悔”幸之，盖大壮虽以柔济刚为美，然居领袖之位者不能为刚所制，亦不能毫无作为；彼汉献、曹髦之事，君弱臣强，可为殷鉴。故在此种情形下，一则冀其“丧”，一则惜其“位不当，”对为政者，深致慨焉。

再九三爻辞“羝羊触藩羸其角”。在古今人物中，质刚用刚，进而不能退，如羝羊羸角的史例很多。商鞅变法以强秦，霍光废帝以兴汉，郭子仪平安史以复唐，王荆公变法以强宋，杨秀清佐洪以反清，五人者皆位高权重，身系国家安危，进退皆有所难者。但郭子仪“召之来”“挥之去”的气量，王荆公两度罢相的风度，君子之能用罔也。杨秀清争作万岁，天父附体，小人之用其壮也。商鞅与霍光，其羝羊羸角，虽“贞”亦“厉”者乎？

于上六爻辞“羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利”。现在国际战争中，有很多长期得不到解决，兵连祸结，殃及国族者。均有“羝羊触藩”之势，乃当权者一味“用壮”而不详审之故。如其“艰”，则“触藩”之局可解矣。

“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉。”吾读大壮，而悟其理矣。

晋卦第三十五



坤下离上

晋：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

《序卦》：“晋者进也。”但卦不以进为名，而以“晋”为名者，陈梦雷氏说：“不言进而言晋者，进但有前进之义，无明之义。晋则进而光明故也。”盖晋卦上体离，为日，为明；下体坤，为地。日出地上，明照四海。所以《杂卦》上说：“晋，昼也。”昼即盛明在上，日丽中天；喻之社会是君明臣良，天下治平的时代也。

“康侯”：程颐说是“治安之侯。”朱熹来知德解为：“安国之侯。”陈梦雷解为：“能致一世于康宁之侯。”徐志锐氏说：“即康民安国之侯。”五家所见略同。予亦是之。尚秉和说：“康，美也，大也。……康侯略如大侯，为诸侯的美称。”惟郭沫若氏曾说康侯是一个历史故事，想据此把作《易象》的时间推迟在春秋以后。而高亨氏说：“康侯，周武王之弟，名封，初封于康，故称康侯或康叔。”但金景芳教授说：“现在有人把这附会成历史故事，我不同意。”这明明是对郭、高二氏的反驳，态度非常严肃。金景芳教授的认识是有见解的。尚秉和氏解《易》，以象为重。来知德说：“《易》只有是象，无是事。”虞翻：“坤为康，康，安也。”坤道主静，故曰安。离日为君，坤顺为臣；又坤为邑国，有土有民，康侯之象。锡：赐与也。陆德明：“蕃，多也。庶，众也。”尚秉和：“坎为马，坤亦为马。坎为众，坤亦为众。”故曰：‘用锡马蕃庶’。艮为手，故曰锡。艮为手，数三。离为昼，故曰：‘昼日三接’。”

来知德说：“‘蕃庶’，见其恩之者隆；‘三接’，见其礼之者频。”是矣。

《象》曰：晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明，柔进而上行。是以“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”也。

“明出地上”，以卦象言。“顺而丽乎大明”，以卦德言。“柔进而上行”，虞翻谓“观四之五”。蜀才曰：“此本观卦。”朱熹以晋“自观而来，为六四之柔，进而上行，以至于五也。”均系按卦变解释。来知德谓：“晋综明夷。”“言明夷下卦之离，进而为晋上卦之离也。”（陈梦雷注同）乃按卦综解释。崔憬：“虽一卦名晋，而五爻为主，故言‘柔进而上行’。”徐志锐说：“晋之所以名晋，就是指阴柔上进或晋升。”高亨：“晋之初，二、三、五各爻皆为阴爻，为柔；柔由初爻上升至二、三、五爻，爻象是‘柔进而上行’。”三家又均按理象来解释。唯程颐说：“凡卦离在上者，柔居君位，多云‘柔进而上行’，噬嗑、睽、鼎是也。”准此，则“柔进上行”为离柔居五位的通例。因此，本卦应按卦综讲，不必以卦变作解释矣。

又高亨云：“古人称日为大明。《礼记·礼器》：‘大明生于东’。郑注：‘大明，日也。’故‘明出地上’即‘日出地上’也。”

总的来说：“明出地上”，以太阳东升，象征世有贤明的君主。来知德所谓“世道维新，治教休明之时也”。“顺而丽乎大明”谓坤地丽附太阳，犹贤臣附丽明主，乃君臣际会之事也。“柔进而上行”，谓虚中明哲之君，进居九五之位，得施行其志也。贤臣生明时，辅明君，人君虚中而能下贤。故臣以功进，君以恩接。安国之侯，能受蕃庶之锡，三接之宠也。然言马、言昼、言三，不言其他者，以卦中有此象耳。

《象》曰：明出地上，晋。君子以自昭明德。

“明出地上”，指离在坤上而言。孔颖达说：“昭，亦明也。”“昭明德”即《大学》上所说的“明明德”。“自昭明德”者，《易》作者之意，人生本具有天赋的美德，扩而充之，可兼善天下，犹如太阳的光明，可普照万物一样。但人如为物欲所蔽，趋向于邪恶，使明德丧亡；亦如太阳入于地下，世界顿时黑暗一般。晋卦“日出地上”乃太阳自昭其明；亦如人能断绝邪恶之私，使德性完美，乃自明其“明德”也。来知德曰：“至健莫如天，故君子以之自强；至明莫如日，故君子以之自昭。”“自者，我所本有也。”初六：晋如，摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。

“晋”，进也。“如”，语助词。蔡渊：“摧，抑退也。”“罔孚”：不见信之义。“裕”，宽裕。晋为柔进之卦。六五为柔进的明君，下三爻为柔进的顺臣。初六为柔进的开始，故称“晋如”。尚乘和：“初阴，二、三亦阴，得敌，故进而见摧。”故有受摧抑之象。初阴，与四虽为正应，但因中间被二、三所阻塞，下情不能上达，一时很难取得君上的信任。此时初六只能宽裕自处，柔顺待时，最终必会达到柔进的目的，故“吉”而“无咎”也。

陈梦雷：“四互二、三为艮，为止，有在下始进而受摧抑之象。互坎为狐疑，罔孚之象。坤土宽广，初在下有宽裕无咎之象。”言象可取。

《象》曰：“晋如，摧如”，独行正也。“裕无咎”，未受命也。

“独行正”，言虽受摧抑，而独立俟时，不失其正也。“裕无咎”者，以初，始进受阻，尚未受君上之命。此时无官守，无言责，故绰绰然有余裕，所以“无咎”。如已受命，则应急国家之急，不能以宽裕自旷其职矣。

来知德：初“应四未应五，故曰未受命。”“中爻艮为手，有授受之象。”

六二：晋如，愁如。贞吉。受兹介福，于其王母。

二在柔进之时，正宜乘时奋进，有所作为，故有“晋如”之象。但上无正应，又为艮所止。互卦坎，为心病，为加忧，故又有“愁如”之象。二所以愁的原因：来知德说：“四乃大臣中鼯鼠之小人。近君，而据下三爻升进之路，二欲升晋无应援。此其所以愁也。”然二居中得正，若贞固自守，忧勤自奋，安定国家，终获其吉。故曰“贞吉”。“介”，大也，“王母”，六五也。来知德：“受介福者，应六五大明之君，因其同德而任用之，加之以宠禄也。”

尚秉和说：“伏乾为大，为福，为王。故曰：受兹介福，于其王母。”今从之。

《象》曰：“受兹介福”，以中正也。

来知德曰：“八卦正位，坤在二，所以受介福”。因二有中正之德，应受介福于大明之君也。

六三：众允，悔亡。

虞翻：“坤为众，‘允’信也。”“悔亡”者，六三不中不正，本当有悔，但在晋卦中，三在坤体之上，居顺之极，为柔爻的领袖。且接近离明，志在上行，在这一点上，它的志向是与初、二相同，为他们所信孚的。如此，同心协力，“顺而丽乎大明”之君，以康定国家，必然成其大功，故其悔能亡也。

《象》曰：众允之，志上行也。

旧本以“众允之志”为一句，“上行也”为一句，今从徐志锐本，“以众允之，志上行也”来分句，较旧本为优。理由是“众允之志”文意不通，因“众允”二字不能为主词也。虞翻说：“允，信也。”又说：“坎为志”。六三之所以为众所信，以初、二爻与三同德，均有顺上向明之志，“顺而丽乎大明”之君也。故曰：“志上行”。“之”字第三人称，指六三也。

九四：晋如鼯鼠，贞厉。

九四，以刚居四，不中不正，晋卦以柔进上行为义，而四却以刚求进，是有背于卦时者，故无利可言。“鼫鼠”，《释文》引《子夏传》作硕鼠。来知德亦称“即《诗》之硕鼠。”蔡邕：《劝学篇》说：“鼫鼠五能，不成一技。”故又称五技鼠，较田鼠略大。盖贪食五谷而畏人者。晋卦下互为艮，变卦亦艮。上互为坎。尚秉和说：“艮为鼠，为穴，坎为盗。鼠居穴中，伺机盗窃，昼伏夜动。”故有“鼫鼠”之象。

九四上逼柔君，贪得无厌，无德无才，嫉贤妒能，犹如权奸之臣，盗窃权柄。如宋代蔡京，贾似道其人者。国家与民族，并受其害。虽为国之大臣，终必危厉矣。

《象》曰：“鼫鼠贞厉”，位不当也。

“位不当”者，谓以刚居阴，不中不正。在大明之时，上逼柔君，下阻顺臣上进之路，故危厉也。

六五：悔亡，失得勿恤。往吉，无不利。

六五，以阴处阳，中而不正，故宜有悔。但以大明之体，居领导之位，值明盛的前进时代，下有坤顺之臣为之辅助，为群众所归往，故“悔亡”也。“失得勿恤”者，虞翻说：“勿，无。恤，忧也。”本爻互坎为加忧，有恤象。五变则不成坎，“勿恤”之象。来知德说：“火无定体，倏然而活，倏然而没，失得不常。凡《易》中遇离，或错离，或中爻离，皆言失得二字。”来举例甚多。说“或得或失，乃离之本有。”今从其说。故离又为或得或失之象。六五，晋卦的主爻，乃大明之君，为众贤之所附丽，若能虚中下人，自昭明德。在选贤任能之后，继之以推心置腹；在国是大定之后，继之以推行不疑。廓然大公，不计私利，不以失得累其心，天下臣民莫不仰而顺从之。如此，则“往”而获“吉”，“无不利”矣。但“失得勿恤”的先决条件是大明居中，“柔进而上行”。否则，有妄行之忧矣。

《象》曰：“失得勿恤”，往有庆也。

“往有庆”，即大明之治，昭于四海，放手推行，“吉，无不利”也。

上九：晋其角。维用伐邑。厉吉。无咎。贞吝。

“角”，刚而居上者。上九，以刚爻居卦之上，有角之象。大壮上六言“触藩”，姤上九言“姤其角”，皆以在上而言之。尚秉和说：“爻例上为角，故曰晋其角。”坤为邑，上与三为正应，三坤体，故称“邑”。离为戈兵，有征伐之象。“伐邑”，说明上不能康定国家，其威仅及私邑，不能及远也。上九，居晋之极，好像走路已走到极端，山穷水尽，不能再进；如俗言“钻入牛角尖中”，不能复出一样。又上为明之终；“夕阳无限好，只是近黄昏。”好像日暮天晚，大明将尽一样。不过，上本是明体，有阳刚之才，若伐其私邑，有可胜之势。如惕厉自处，当可“吉”而“无咎”。虽然晋到上九，日暮途穷，私邑亦反侧不安。伐之虽正，亦可羞矣。

炎升按：晋卦以柔进为义，九四刚而不正，阻顺臣的上行；上九过刚冥进，走入穷途末路。犹如为政而拂于客观形势，穷不知变者，故获致“厉”，“贞吝”的结果。为国者，当取以为戒也。

《象》曰：“维用伐邑”，道未光也。

“维”同唯。“道未光”，言上九冥晋不复，由明转晦。亦如为上者，不明为治之道，致使国势由盛转衰，由治转乱，土地日促一样。故曰：“道未光也。”

上动成震，震为“道”。

晋卦论

过己氏曰：或问大壮之后有晋，何说乎？予曰：晋为明君贤

佐，鱼水相得，共同建设国家，推动时代前进之卦。

《序卦》上说：“晋者，进也。”说明物壮之后，必有发展和进步。但时代发展前进的条件有二：（一）在政体上，上必有虚中下贤的明君，下必有忠顺体国的贤佐，方可使治道昌明，国臻郅治。（二）在人事上，为君者当有知人之明；为臣者，当有安国之略。君以知临，臣以功进。如周公之与成王，管仲之与齐桓公，周勃、陈平之与汉文帝；王猛之与苻坚；君臣同心共济，推动时代前进。而晋卦“明出地上”，“顺而丽乎大明”的逻辑，正合乎二者的要求。晋卦中的中心意旨，由此可见矣。

再从各爻爻义体会之：晋卦以“柔进上行”为宗旨，初以守正俟时，宽裕自处而得吉。二以忧患奋进，中正为国而致福。三以附丽明君，为众所允而“悔亡”。上刚极而不能柔，明尽而不知返，守经而不变，滥用征伐，终获羞吝。九四刚而失正，贪而近君，有鼫鼠之厉。且以刚臣近柔君，不生覬觎之想，即有奸蠹之祸。前之则为曹孟德，司马仲达；后之则为蔡京、贾似道。爻义爻象如此，此非国家之福也。

关于晋卦中的某些问题有需要研究者，即“王母”为五，或为二；康侯为三或为二的争论是也。关于前者：尚秉和以阴阳敌应之理，说王母为二。但今以《爻辞》文义求之，二《爻辞》言“受兹”，言“于其”则“王母”显系指五爻，非二本爻可知。且晋卦以柔进立意。如他卦惯以阳爻为君子，阴爻为小人。惟晋卦以九四阳爻为鼫鼠，而四个柔爻，六五为大明之君，为王母；下三爻为顺臣，三爻且为康侯矣。盖《易》旨最富辩证性，用辞有常有变。在晋卦中既以柔为贤，则五与二为同德，以二的忧劳王事，中正自守，宜受“介福”于五也。尚氏又说：“六五亦阴，焉能福二？”不知晋《彖传》明明说“顺而丽乎大明”，大明谓离，顺臣为坤。“五”不能福坤，则昼日之接，蕃庶之锡，能从“二”而来乎？此程颐、朱熹、陈梦雷、来知德所以以“五”为“王母”而

不疑也。

再五既为大明之君，六二《爻辞》为何不称受“介福”于大君，而称“王母”呢？《程传》说：“王母，祖母也。”《周易折中》按语说：“二、五相应者也。以阴应阳，以阳应阴，则有君臣之象。以阴应阴，则有妣妇之象。”徐志锐说：“卦时决定着卦位，晋卦卦时为柔顺之臣，依附于大明柔顺之君，二、五均为柔爻，不能构成君臣之义，便以妣妇关系去说明六二对六五的依附。六二依附于六五之‘王母’，这证明虽不相应也不为敌。”徐先生之言，以时位解《易》具有可取的辩证观点，可谓善学《易》矣。关于后者，即在晋卦《彖辞》里所指的“康侯”，究竟是谁的问题。这一问题在《礼》“中庸”、“哀公问”章有一段话说：“在下位不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道，不获乎朋友，不获乎上矣。”六三为众所允，即信乎朋友也。为朋友所信乎，获乎上能取信于大明之君可知。此康国利民的保证也。故陈梦雷释六三说：“居下之上，众阴之长，‘康侯’之谓也。从此上进，则砺乎大明矣。”陈以六三为“康侯”，以三为众所允，有“康侯”的条件也。李光地说：“人臣之志，未易遽达于上，有众人信之，则其志，亦上达而信于君矣。”

根据陈李二家之说：陈以三为“众阴之长”；李以三“其志上达而信于君”，则三在晋卦各爻中确已具备“顺而丽乎大明”，康国安民的条件。以“六三”为“康侯”无疑矣。

虽然，《易》彖上明言，“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。表明大明之君对康国之侯，是有宠锡的。今六三虽为三阴之长，为众阴所孚信，然《爻辞》中仅以“悔亡”断之，丝毫未涉及锡赏之事。而六二《爻辞》在“晋如，愁如，贞吉”之后，明明写出“受兹介福，于其王母”的文字。《九家易》注此曰：“五动得正中（按：五动，指五变，则上卦成乾），故二受大福矣。大福，谓马与蕃庶之物是也。”《易》九家以“王母”之锡，即康侯所受蕃庶

之赏；是《易》九家又以六二为“康侯”也。或言六三有“众允”之德，可当“康侯”之选。若六二“晋如，愁如”，怎能膺受“康侯”的重任乎？细考其实，六二居坤卦之中，得其正位，有德有才。在柔进之时，前临艮阻，坎陷，困难重重。然能不畏困难，忧勤愁苦，安定邦国，促成大明之治；是直如拨乱之臣，维新之相，如周勃陈平之佐汉文，王安石、张居正之佐宋、明，方足以当之。如此，谓六二为“康国”之侯，受“蕃庶”之“锡”，谁曰不宜？故晋卦康国之侯，六三可，六二亦可。如汉文帝有周勃、亦有陈平；唐代宗有郭子仪，亦有李光弼也。奚必谬执其一乎？

最后谈一谈晋卦思想对中国政治的启示。

晋卦是《周易》作者为阶级社会君主时代所设计的较合理想的一种政治形式。学者亦知道晋卦所代表的是国家强盛之后，政治维新，时代前进的开明时期。《易》作者对前进的条件，设计为当国的君主，是一个柔中下贤，自昭明德的大明之君；下边为中正不苟，忧劳王事的柔进之臣。这样在专制王权之下，却展现出一个君臣同德，和谐共济的平明之治。是虽无民主制度，但却稍带一点民主气氛。如尧舜时的赓歌，股肱喜起，“庶绩咸熙”。又如历史上“文景”和“贞观”之治，虽然是专制政体，却多少具有一点点君臣共议的祥和作风。这就成为我国古代政治的盛明时期。在《易》作者的想象中，以为这样的政治方式，才能推动时代的前进。

如若不然，必也君主极端专制，刚愎自用。不采纳忠言，视群臣如奴婢。这种君臣关系，到了明、清时代已达到了极点。明清时，大臣、亲王自呼为奴才，上朝参见跪拜如捣蒜，君臣共议的政风全失。封建的造神运动，达到宗教的迷信顶峰。隋炀帝在全国农民起义，宗社将倾之时，语近臣曰：“好头谁能砍之？”明末李自成起义入京师，崇祯帝在自杀前召公主至，叹曰：“尔何生我家？”人之将死，其言也哀。可为后世醉心封建统治的野心家说

法矣。《易》道“穷则变，变则通”，此民主政治与社会法制，所以必须建立也。

明夷卦第三十六



离下坤上

明夷。利艰贞。

《杂卦》“明夷，诛也。”《易传》称日为明。虞翻：“夷，伤也。”高亨：“夷，灭也。没也。”俞琰：“夷有二义，以天道言之，灭也。明入地中，灭而不见也。以人事言之，伤也。暗君在上，明者必见伤也。”故“明夷”的卦象：为太阳没入地中，光明熄灭，宇宙一片黑暗之意。

“利艰贞”，来知德说：“艰难委曲以守其贞。”言正人君子处昏暗之世，应艰苦避难，为时代保留光明，不可听受夷诛也。

尚秉和说：“互坎，故曰‘艰’。坤安，故曰‘贞’。”

《彖》曰：明入地中“明夷”，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。“利艰贞”，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

卦象坤地在上，离日在下，故曰：“明入地中”。按卦德离文明在内，坤柔顺在外，故曰：“内文明而外柔顺”。“蒙”，遭也。“文王以之”之“以”；虞翻、王肃、来之德皆释为“用”，惟《释文》说：“‘以之’，郑、荀、向作似之。”高亨说：“以借为似”（按）“似之”较“用”义为优，因《周易》为文王在纣之时所著之书，当时印刷术尚未发明，箕子安得用“明夷”以自处乎？故孔子以“似之”为释，于理至明。此“知人论世”者，所当知也。文王被殷纣囚羑里七年。《论语》说他“三分天下有其二，以服事

殷。”（见《泰伯》篇）故曰：“内文明而外柔顺以蒙大难”也。箕子为纣之诸父，近亲也。《史记·殷本纪》“纣剖比干，箕子惧。乃佯狂为奴，纣又囚之。”《论语·微子篇》：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。”足见箕子有光明之德，被纣贬为奴隶。箕子知谏之不可，乃佯狂装疯，纣复囚之。后武王克商，释箕子之囚，箕子逃于朝鲜，武王以朝鲜封之，因以“洪范”授武王。箕子艰贞自晦，十分困难，虽晦其明，但内心光明，并未熄灭。故曰“内难而能正其志”。孔子亦以“三仁”称之也。

互卦坎，为难，故曰“蒙大难”。坎为黑，为隐伏。离伏地中，故曰“晦其明”。坎在下，故曰“内难”。坎为志、为正，虽晦其明，但内心光明。故曰：“能正其志”也。

《象》曰：明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。

明入地中，即日入地中。卦互震为君子。坤为众为晦。莅，临也。日入地中，其明犹在，不碍他日之明。如君子莅众用晦，亦明在胸中，非真晦也。林希元说：“用晦而明，只是不尽用其明，盖尽用其明则伤于太察，而无含弘之道。唯明而用晦，则既不汶汶而暗，亦不察察为明。”此节高亨解释得亦好，高说：“君子观此卦象及卦名，从而用之于政治，其莅临群众，外晦而内明。目有所不见，而目之明不可蔽；耳有所不闻，而耳之聪不可掩；心有所不虑，而心之慧，不可乱；外似愚晦，而内实明哲。”体会林、高二家之言，“君子以莅众，用晦而明”的真义可知矣。

初九：明夷。于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。

荀爽说：“离为飞鸟，故曰：‘于飞’。为坤所抑，故曰：‘垂其翼’。”尚秉和说：“初应在四，四震体，震为飞，为翼，坤为下，故曰：‘垂其翼。’”来知德说：“离为雉，鸟之象。此爻变艮，独

一阳在中，卦之中为鸟身，初与六上下为翼。故小过初六曰‘飞’，上六亦曰‘飞’，皆以翼言也。”观象可谓深刻。俞琰说：“居明夷之初，不敢高飞，遂垂敛其翼以向下。”初九在明夷之初，去黑暗较远，见伤犹浅，故飞而去之，有“于飞”而“垂翼”之象。

“君子于行”之“于”字，义为往、为去。“三日不食”者，“三”者，古人称多数，不限于三也。虽不食亦行，言避祸不得不速也。震为君子，为行。离为三，为日。尚秉和：“震为口，为食。坤闭，故三日不食。”来之德：“离中虚，又为大腹，空腹不食之象也。”

“有攸往，主人有言”者，震为往，为主人、为言。初九离体，有见机而作，不俟终日之明。今避难如此之速而早，所适之主人，亦不以为是，故有责言。程传说：“君子见几，故亟去之，世俗之人，未能见也。故异而非之。如穆生之去楚，申公，白公且非之，况世俗之人乎？但讥其责小礼，而不知穆生之去，避胥靡之祸也。当其言曰：‘不去，楚人将钳我于市。’虽二儒者亦以谓过甚之言也（见《汉书·楚元王传》）。又如袁闳于党事未起之前，名德之士方蜂起，而独潜身土室，故人以为狂生，卒免党锢之祸，所‘往’而人‘有言’，何足怪也？”

（刘大钧引马王堆帛书《易经》云：“此爻作明夷于飞，垂其左翼。考明夷卦六二爻有明夷‘夷于左股’，六四爻有‘入于左腹’，故当依帛书《易经》有‘左’字为是。”此说可从）

王申子说，此爻是说“伯夷，大公之事”。

《象》曰：君子于行，义不食也。

“义”者，事之宜也。“义不食”，言在明伤之世，昏暗之君专权，忠良之臣受戮，正义真理不申，所以宜见几而作，不食其禄也。

六二：明夷。夷于左股，用拯马壮吉。

上明夷，指时代言，即昏暗之君当政，明者见伤之时也。下夷字为伤，左股在足之上。李鼎祚说：“初为足，二居足上，股也。二互体坎，坎主左方，左股之象也。”陈梦雷：“明夷以人身取象，上为首，而四腹心，二股肱也。”

徐志锐：“古时常以股肱比喻君主左右之大臣，左股被伤，说明有明德之大臣，被昏暗之君所伤害。六二被伤害，则当急速营救，故又言：‘用拯马壮吉’。”

《释文》：“拯，拯救之拯。”《九家易》：“九三体坎，坎为马。”来知德：“本爻变乾，为健，为良马，马健壮之象也。”尚秉和：“三震为马。”“用拯马壮吉”者，以六二受害尚远，当以壮马拯救之，可免其害而吉也。王申子：“‘吉’者，亦免祸害而已。”

《象》曰：六二之吉，顺以则也。

程颐：“则谓中正之道。”来知德：“顺者外柔顺也。‘则’者，法则也。言外虽柔顺，而内实文明，有法则也。”王宗传：“六二，文明之主，又柔顺之至，非文王其谁当之？”

九三：明夷于南狩，得其大首，不可疾。贞。

马其昶：“于，犹往也。”李鼎祚：“冬猎曰狩。”“三处明极，履正顺时，拯难兴衰者也。以臣伐君，故假言狩。”来知德：“离为火，居南方，南之象；离为戈兵，中爻震动。戈兵震动，出兵远讨之象也。”（按）南狩者，言去南方狩猎，喻以臣民伐暴君，兴革命之师也。古称人君面南而治，故称君位为南。“得其大首”者，来知德：“大首，元恶也。”按指上六。上六为昏暗之君，故称“大首”。乾《象》言“首出庶物”即以首喻君主也。来知德：“坤销乾，乾为首，首之象也。”尚秉和：“震为狩为大。坎为首，为获。故曰‘得其大首’，言得其渠帅也。”

“不可疾者”，“疾”，急也。言兴革命之师以伐暴君，出于万不得已，不可急于从事也。

“贞”者，即乾《文言》“贞固足以干事之贞”。言正固方可举办大事。

三与上六为正应。三至明，而上至暗，故有以明伐暗之象。按古今注家，多以此爻为成汤文武之事。

《象》曰：“南狩”之志，乃大得也。

“大得”，谓大得民心，《孟子》：“得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。”（《离娄章句上》）此言南狩所以得志，以除残去暴深得民心之故也。坎为志，故称志。尚秉和：“阳遇阴，故大有得。”

六四：入于左腹，获明夷之心，于出门庭。

“左腹”，朱熹释为“幽隐之处”。乃至暗之地也。“入于左腹”，说六四已进入坤体，接近昏君，处境黑暗，不见光明也。“入”者，四变则中爻为巽，巽为入，人之象也。“左”者，来知德：“右为前，左为后。……六四虽与上六同体，然六五近上六在前，六四又隔六五在后，是六五当入其右，而六四当入其左矣。故以左言之。”按：古人以右为上，左为下。故《周易》言左皆有下意。然则左腹即腹下也。“获明夷之心”者，何楷说：“明夷指纣也。明夷之心者，纣王之心意也。”言六四接近殷纣，深知纣之残暴、昏暗、不听忠言、不可救药也。“于出门庭”，即弃纣而遁去。此爻盖指微子而言。

来注：“中爻震综艮，艮为门，门之象也。震足动，出门庭之象也。”尚秉和：“震为左，为出。坤为腹，为心，为门庭。”

《象》曰：“入于左腹”，获心意也。

尚秉和：“坤为心意，故曰获心意。”言微子已详知纣之心意，知其残暴成性，结果必然亡国。辅之不可，死之无益，故只有遁去之一途耳。

六五：箕子之明夷。利贞。

明夷卦以上六为至暗之君，伤明之主。六五柔顺中正，与上六同体，但为上六所掩，其明被晦。情形恰似纣王与箕子。箕子纣之宗臣，尊而且亲。因谏纣王不听，被贬为奴，是遭内难也。身被囚而固守正道。纣亡之后，复为武王演“洪范”“九畴”，封于朝鲜。是能“正其志”也。故六五曰：“箕子之明夷，利贞”。其象与理皆同也。

《象》曰：“箕子”之“贞”，“明”不可息也。

侯果曰：“体柔履中，内明外暗。众阴共掩，以夷其明。然以正为明，而不可息。以爻取象，箕子当之。”孔颖达：“息，灭也。”箕子佯狂为奴，以晦其明。虽晦其明，而耿耿不昧，是外被掩而内不失其正也。所以侯果说他“内明外暗”。苏轼说他“箕子之于此，身可辱也，而明不可息也”均得“贞”字之义。

上六：不明晦。初登于天，后入于地。

明夷卦下五爻均有“明夷”二字，独上六一爻不说“明夷”，而曰“不明晦”。足见下五爻的明，均被上六所伤，独上六一爻为伤人之明者。关于“初登于天，后入于地”之象，说《易》者多不能阐释。虽以擅长象数见称的学者如虞翻、来知德、尚秉和氏亦均以理泛言之。殊难令人满意。按：明夷卦的上下卦象、是日入地中，宇宙正值茫茫长夜之时。上六一爻在上，为伤明之主，故曰：“不明晦。”“初登于天”者，以上六变则上卦成艮。艮为天，为日，为光明，又为始终，故有“初登于天”之象。但上六居明夷之上，为坤暗之极。易理穷上返下，综之即成晋卦。这样上六又居坤之最下，陷入地中，这就是“后入于地”了。上六爻的取象，盖由于此？

《象》曰：“初登于天”，照四国也。“后入于地”，失则也。

“照四国”言当其未全晦时，尚可照临四方。及其穷极而晦至

于夷伤天下，深失人君的法度，就必然引起人民革命，被人民所推翻。这就“后人于地”了。

坤为国，震为四，故曰“四国”。上应三，三坎体，坎为常、为法律。又三震体，震错巽，为法度，均有“则”象。

尚秉和说：“则谓三。上为四、五所格，不能应三，故曰：‘失则’。”又说：“则者，法也。”“阴以阳为则”。

明夷论

过己氏曰：明夷之世，昏暗之君主在上，忠直之臣，以明见伤，当世有君权而无真理。此阶级社会君权至上论发展的必然结果。明夷卦上体为坤，象黑暗大地，高压在离日之上，掩尽世间一切光明。下体为离，象太阳没入地中，明者见伤，正义无由得伸。这种形象正淋漓尽致的显现出一个极权时代。这时黑暗肆虐，“黑云压城城欲摧”，其势几不可以人力胜者。然此种黑暗与光明互为循环的现象在封建社会里竟不能绝迹，何也？曰：此乃制度之过。而近代经济学家称它为封建农奴制度及小农经济制度的自然形成者。翻阅历史，在中华国土上，小农经济的绵延，甲于世界各国，而封建制度的流毒，亦烈于世界各国。此今日在经济改革的基础上，亟应大力铲除此种病根，而代之以革命思想与民主法制也。

《周易》一书，历代学者都知其创始于我国古代几位政治家之手，其中心思想，有一定的政治内含，非一般文字著述所可比。《系辞下传》上说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”《系辞》说这话是有一定根据的，其内容在明夷卦《彖传》及《爻辞》里表达得最为明显。因此历代《易》学

家对明夷各《爻辞》都有类似的阐述。如《大全》上说：“以商周之事概言之：上为纣之暗也，五为箕子之囚也，四为微子之遁也；三为汤武之征伐；二为文王羑里之囚；初为伯夷海滨之事，以待天下之清也。”

徐志锐说：“初九为伯夷出逃，六二为文王拘羑里，九三则言武王将伐纣，六四为微子归周，六五为箕子为奴，上六为殷纣灭亡，此爻均属殷周之事。”明来知德解《易》一向以象为主，他曾说：“《易》止有是象，无是事。”（见来氏《周易集注》晋彖注）又说：“象者，乃事理之仿佛近似，可以想象者也。非真有实事也。非真有实理也。若以事论，金岂可为车，玉岂可为铉？若以理论，虎尾岂可履，左腹岂可入？《易》与诸经不同者，全在于此。”（见《周易集注·原序》）来氏之说，明显有不以史事与《易》辞相联系的倾向。但观他在明夷卦六四爻的注释上说：“此爻指微子言，盖初爻指伯夷，二爻指文王，三爻指武王，五爻指箕子，上爻指纣，则此爻乃指微子无疑矣。”

根据上边来氏所言，显示自相矛盾。然细考之则又非矛盾也。“夫《易》者，变化莫测，善于以象说理，以象说事者也。既以象说事，则有是事不可以不采；既以象说理，则有是理不可以不拟。《系辞》上说“拟议以成其变化”即此意也。由明夷卦《爻辞》推之，作《易》者既以箕子为六五之象矣，则此卦象文王与纣之事最为恰切，取以为象，无可疑也。故吾亦从三家之说。且吾读明夷更悟出两个道理。其一是《周易》之象，可与历史相联系，古史可，后今之史相合者亦可。且非独我国之史，即推之世界史事，其相合者亦无不可也。二是由明夷而知《周易》《爻辞》作者，为周公或周公同时代及稍后于周公时代的人，而决非像尚秉和所言，“《周易》卦《爻辞》纯为文王一人所作。”章学诚氏“六经皆史”之说益可信矣。

明夷各爻中最有争议的为六五、上六两爻。其症结在箕子为

纣臣，不应居君位；纣为天子，理应居五是也。因此各家说《易》对“箕子”一词，有很多奇怪的解释，而主张最力的为尚秉和氏。我想就这点谈谈个人的看法。

按《周易》的特色是“不可为典要，唯变所适”。故程颐说：“《易》之取义，变动随时。”而王弼说“夫卦者，时也。爻者，适时之变者也。”徐志锐说：“明夷以上六为昏暗之主，上昏暗而在下的五爻皆被其所伤，这一时义就决定了爻位关系不能用常例。”予思《周易》作者以上六拟纣，六五拟箕子的原因有以下理由：一、纣专制独裁，昏暗不明。先盛后亡，登天入地。在殷周之际，纣是制造明夷的元凶首恶，在明夷卦中唯上六一爻足以比纣。若六五爻柔顺中正，与纣毫无相似之处，不能以五拟纣，任人皆可知之。然尚秉和氏明于《易》象者，竟引《易林》之说以为此“箕子”为“孩子”，“孩子皆谓纣”。又说：“孩子之明夷，谓纣昏蒙。”又说：《象传》曰：“孩子之贞，明不可息也。贞，正也。言孩子居天子之正位，天子一日万机，故‘明不可息’。若箕子已‘晦其明’矣，有何不可息？”尚氏据此斥孔颖达以其不从王注而从马融“作纣臣解”之为非。噫！此尚氏重字不重理，重位不重“时”之过也。

夫上六为君，而六五与上六为最近。箕子乃纣之诸父，古所谓贵戚之地位与爻象切合一也。《彖传》称：“利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”今五居上六之下，其明被上六所掩，故曰：“晦其明。”六五与上六同为坤体，而居中得正，亦如箕子与纣为同姓之亲，谏纣王不听而被囚，是“内难而能正其志”也。与《彖传》之义相符二也。《象传》曰：“箕子之贞，明不可息也。”若说“箕子”是孩子，孩子是殷纣。纣擅权好色，嗜杀成性，其“贞”在哪里？他昏暗不明，民有“是日曷丧，予及汝偕亡”之叹，其“明”又在哪里？若箕子公忠谋国，虽贵为诸父，不肯与纣同流合污，而佯狂为奴，坚守正道。纣亡之后，又为武王演“洪

范”“九畴”垂教后世；正所谓“不息之明”。是又与《象传》意义相合三也。若舍此不谈，而谬执六五君位，非纣莫属，岂不蹈“胶柱鼓瑟”之讥乎？且尚氏尝说：“凡对《易》义不明者，当求之于象。”今六五之象，不符合殷纣，而竟以纣当之，不亦自相矛盾乎？此非知者之失乎？

且关于此爻，来知德氏早论之矣。来氏之言曰：“诸爻以五为君位，故周公以‘箕子’二字明之，上六以‘登天’二字明之，又九三与上六为正应，曰：‘得其大首’，皆欲人知上六之为君也。《易》‘不可为典要’者以此。然周公《爻辞》，必以上六为君何也？盖九三明之极，惟武王可以当之。上六暗之极，惟纣王可以当之。若六五有柔中之德，又非纣王所能当也。”此言与《易》象《易》理均合，惜乎尚氏未之采用也！

善读《易》者，不可拘泥于一端之见。故同一位也，在此卦为吉，在他卦却凶。同一德也，在此卦为君子，以彼卦又为小人。比如《易》以阳爻为君子，以阴爻为小人，人皆知之。然有不然者，即晋卦以六五为大明之君，六三、六二为康国之侯，反以九四为“鼫鼠”的小人；明夷卦除上六一爻外，下五爻不分阴阳，皆拟之为君子是也。《易》以五为天位，下为臣位，上六为事外之臣，例也。然有不然者，即明夷以上六为君，六五为臣，九三为南狩之君；屯卦以初九为“大得民”之侯，履卦六三又为“履虎尾”的“大君”是也。尚秉和谓“阳之行遇阴则通，遇阳则阻，不易之理也。”然大畜九三应上九，象曰：“上合志”；乾九二应九五，曰“利见大人”。是阳遇阳，又为同德矣。知此，则知各卦《爻辞》的凶吉悔吝，胥以卦时、卦义、卦象及各爻之相互关系为转移，学者明时与位，象与理及内外联系之义，即可得之，看似难以掌握，却又易于掌握。此《周易》变化之特色也。

现在再谈一下上六《爻辞》的意义。

明夷卦下五爻均有“明夷”二字，独上六一爻不说明夷而曰

“不明晦”。足见明夷下五爻的明，均为上六一爻所伤，则晦天下之明者，上六也。譬如一个国家，昏暗之君在上，则生杀予夺，出自己意。贤愚不分，是非不明。致使一国之内，浩劫横流，生民涂炭；人人缄口，万马齐喑。社会一团黑漆不见天日，故曰：“不明晦”也。然中国古代还有一句名言，就是说：“皇天无亲，唯德是辅”。魏征也说过：“怨不在大，可畏唯人。载舟覆舟，所宜深慎。”历史告诉我们，一个最高统治者，最初不管他势焰怎样烜赫，但等到他恶贯满盈之时，自有人群起而诛之。孟子说：“残贼之人，谓之一夫；闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”当这个君主高高在上，不可一世，人人尚敬畏之时，就是“初登于天”。及至恶贯满盈，人人喊打，结果被人民推翻之时，这就叫“后入于地”。所以上六一爻，在殷周之际，只有殷纣王当之无愧。作《易》者设这个《爻辞》用十一个字，把历代昏暗当权者的前因（不明晦）后果（“初登于天，后入于地”）都说出来，像是成了一条定律。既是定律，就不止殷纣王适用。对后世效法殷纣王的人，如周厉王、秦二世、隋炀帝，皆逃不出这一条定律了。

家人卦第三十七

二
二
二
离下巽上

家人：利女贞。

“家人”即家庭，或者说一家之人，包括父子、兄弟、夫妇皆在内。“贞”者，正也。“利女贞”者，先正其内也。内正则外将无不正。来知德说：“女贞乃家人之本，治家者之先务。正虽在女，而所以正之者则在丈夫。”再观《彖传》中虽又引申女正、男正之义，然最后却说“正家而天下定矣”。不说“家正”而说“正家”，显然有以男子为主之义。此男子中心的伦理思想也。

又八卦正位，离在二，巽在四。此卦长女位四、中女位二，皆符之。故马融说：“家人以女为奥主，长女中女，各得其正，故曰：利女贞。”

《彖》曰：“家人”。女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。正家而天下定矣。

此以卦体及主爻释卦名、卦辞。“家人”内卦六二阴爻为女，居中得正，故曰“女正位乎内”；外卦九五阳爻，为男，居中得正，故曰：“男正位乎外”。释“利女贞”，而兼说男贞，指明“利女贞”是包括一家之人在内。盖一个家庭的组成，不外男女。言“男女正”则父子、兄弟，夫妇皆正矣。

“男女正，天地之大义也”，这是《周易》的天人观。《易》以

乾坤为大夫妇，又以夫妇为小乾坤。乾坤正则万物育；男女正则家道成。故以“男女正”为“天地之大义”。

“家人有严君焉，父母之谓也”。“严”谓尊严；“君”可释为长。“严君”即尊严的家长。徐志锐说：“言行家道，必须有尊严的家长。”家长指父母。世俗惯云父严母慈，此却把父母都称为严君。《易》之意严与慈是辩证的统一。父有严的方面，亦有慈的方面；母有慈的方面，亦有严的方面。贤父母，慈与严是兼备的。历史上有名的贤母必严，如孟母、陶母、岳母等皆是。若仅以慈著名，则不成其为贤母矣。王申子曰：“父道固主乎严，母道尤不可以不严，犹国有尊严之君长也。盖处家之道无尊严则孝敬衰，无君长则法度废。故家人一卦，大要以刚严为尚。”此言深得“家人”卦义。

“正家而天下定矣”。中国古代政治家，历来视家庭为小国家，视国家为大家庭。所以《孟子》有“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”来知德有“一家父母为尊，必父母尊严，内外整肃，如臣民之听命于君”之论。此即《大学》上修身、齐家、治国、平天下的论点，孔子以后的“治国论”大概本此。

李鼎祚：“五阳在外，二阴在内。父母之谓也。”

尚秉和：“初震爻，震为子，为兄为夫；三艮爻，互坎，坎，艮皆为弟；巽为妇。”今从之。

《象》曰：风自火出，“家人”。君子以言有物而行有恒。

“风自火出”，言火炽时，必有风。乍看时，好像是风在火内，其实这是一种主观认识，与乾《文言》“云从龙”“风从虎”的说法相类似，是唯心的观点。高亨解为“家人之卦象，是内火而外风”。比较合适。徐志锐说：“古代科学不发达，直观的看到有火就生风，火愈炽而风愈猛，便认为风是由火的燃烧而产生的。故

言风自火出。”也有道理。炎升按说：“风自火出”，因家人卦象是离在下为火，巽在上为风，风在火上，故曰：“风自火出”。君子法此象，将离火的温暖比作家庭，将巽风的播散比作教化。教化是从家庭推广出来的，有“家齐而后国治”之义。又高亨说：“《象传》以风比德教，以火比人之明哲。以‘风自火出’比德教出于明哲。人有明哲之德，始能言之有物，行之有恒，乃可教育他人。”这又说明：“心正然后身修，身修然后家齐”之理。总之，人能修身（即男女正）则家才能齐；人能齐家（即家道正）则国才能治；均有风化自内出之意。故来知德曰：“知风自火出之象，则知风化之本，自家而出；而家之本，又自身而出也。”儒家提倡修身治人，故君子言必有物，行必有恒也。来氏说：有物者，有实物也。言之不虚也。言孝而实能孝，言弟而实能弟也。有恒者，能恒久也。行之不变也。孝则终身孝，弟则终身弟也。言有物，则“言顾行”，行有恒，则“行顾言”。如此，则身修家齐，风化自此出矣。

初九：闲有家。悔亡。

来知德：“闲，防也，阌也。其字从门从木，木设于门，所以防闲也。”尚秉和：“离中虚外坚，故有闲义。即《太玄》所谓为物城郭也。”故“闲”者即凡事预防在先，提早注意而为之备，有防患于未然之意。“有家”，始有家室也。初九为家人卦的初爻，在离体之下，有一户人家开始建立之象。再初九离体光明，有能烛照机先，预为防闲之象。高亨说：“闲有家，如筑垣键户以防盗贼，曲突徙薪以防火灾，男女有别，以防淫乱等是。”亦通。子思说：“君子之道，造端乎夫妇。”颜之推说：“教子婴孩，教妇初来。”此虽是封建时代的教条，然亦具有鲜明的实践意义。《左传》卫石碻谏庄公说：“爱子教之以义方，弗纳于邪。”徐志锐：“从家庭一建立，就要防患于未然，使闲邪之事永不发生。”上边一则说：“弗纳于邪”，一则说：“闲邪之事永不发生”即“悔亡”之义也。

《象》曰：“闲有家”，志未变也。

言初九在家庭建立之开始，于新妇、幼儿未沾染上恶习，志还未变之时，即为树立善良的家风，使男尽其责，女供其职，言合于义，行合于正，则父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，各得其分，而家道可成矣。此“闲有家”之所以贵乎早也。陈梦雷曰：“‘志未变’而预防之，则易。若已变而治之，则伤恩失义亦无及矣。”此言甚是。尚秉和说：“初应在四，四坎体，坎为志。”又虞翻以坎为常，故曰“志未变”。

六二：无攸遂，在中馈。贞吉。

来知德曰：“攸者，所也。遂者，专成也。”馈者，饷也。……馈食，内事，故曰‘中馈’。……言六二无所专成，惟‘中馈’之事而已。”

炎升按，六二阴爻在下，柔顺中正，上应九五，即《彖传》所言“女正位乎内”者。中国自奴隶制开始，父系社会建立后，女子就降低到男子的附庸地位。因为不让妇女过问政治，就来一个大分工，让女子主持家中饮食之事，外事全由男子去管。周宣王时有首诗《斯干》里说女子是：“无非无仪，唯酒食是议”；而男子却是“朱芾斯皇，室家君王。”这也是“女正位乎内，男正位乎外”的另一种表述。女子既事事依赖男子，故一切无所专成，主要职责是把家中饮食管理好。使家务不废，饮食得当，就算一个好主妇。“贞”之义为正。言主妇能正确地执行中馈职责、有条有理的把饮食搞好，且公正得当，就是大“吉”。金景芳说：“妇女在古代除这一项‘中馈’责任外，主妇还要负责家务中祭祀的事情。”又日本家庭分工，大体仿效中国，而主妇除主管饮食外，更重要的任务是教育子女。这中馈、祭祀、教育子女三种事务都属于内事。我想这种“女内、男外”的分工，当时并非有意重男轻女。实为古代经济基础所决定的农业社会的一个特点。在农业社

会里，生产全靠体力，而垦田、作战等事，均与女子生理特点不相适应。因此才历史地把“中馈”之事，归在女子身上。现在经济基础改变了，生产方式改变了。妇女分工也会随着改变。但平等以后家庭分工还会有。“中馈”之责，一般仍以妇女为适宜。虽以担当外事为职业的妇女，仍不会放弃她“主中馈教子女”的特长。不过不像农业社会时，那样偏重罢了。这是合乎《周易》“穷则变，变则通”的原则的。

六二上应九五，巽体为不果，为进退。事无专成之象。本爻离为火。互为坎、坎为酒食，故有“中馈”之象。

《象》曰：六二之“吉”，顺以巽也。

言六二柔而得正；上顺于五，谦巽自守，以主“中馈”，由于作风正派，致使生活美满，家道雍睦。故“吉”也。

九三：家人嗃嗃，悔厉。吉。妇子嘻嘻，终吝。

“嗃嗃”，马融说：“和乐自得貌。”郑玄：“苦热之意。”孔颖达“严酷之意”。朱熹：“严厉之象”。高亨说：“‘嗃嗃’，借为焯焯，苦热之貌，谓苦于家法之严。”“嘻嘻”，马融：“笑声。”郑玄：“骄佚喜笑之意。”程颐：“笑乐无节。”来知德：“叹声。”

炎升按：“嗃嗃”：应以郑玄、高亨所解为是，马融所解为非。“嘻嘻”：马、郑、程三家所解皆是，来知德所解为非。尚秉和说：“‘嗃嗃’之象下取离，‘嘻嘻’之象上取巽。”此话说得最好，盖家人卦下体离，上互亦为离。九三居下离之上，上离之下，二火相炽，其热愈甚。郑玄解为“苦热”，是按离卦取象。言九三治家过于严厉，家人畏之，有如火烧火燎之苦，不免引起反感，故有“悔厉”。但王弼说：“为一家之长，行与其慢也，宁过乎恭。家与其渎也宁过乎严。是以家虽‘嗃嗃，悔厉’，犹得‘吉’也。”“嘻嘻”者，三前临巽风。巽为妇、为人、为躁动、为声应、为多白眼，故有随风披靡之象。如此则一家之中，嘻嘻笑乐，肆无顾忌。

诚如徐志锐所说：“治家不严，很可能导至废家规，乱伦礼，生闲邪，这就不能保其家了”。故曰“终吝”。《爻辞》之义，治家严胜于宽，观小象更可明白。

《象》曰：“家人嗃嗃”，未失也。“妇子嘻嘻”，失家节也。

“未失”，言治家严厉些是对的。有时虽过点头，终有好处。“节”，竹节也。有凡事有节制、限制，不能随便逾越之意。家庭内，父子、兄弟、夫妻、姐妹各有一定限度。若平日一家人嘻嘻笑乐，毫无顾忌，日久必然会生越礼乱纪、骄奢淫佚的坏事情，这就失去“家节”了。

三上应巽，错震为竹，故言“节”。然震伏不见，本爻坎陷，故曰：“失家节”也。

六四：富家。大吉。

六四以阴爻居阴位，得巽位之正。下乘三，上顺五，下应初九闲家的丈夫，合阴遇阳，则通《易》例。且巽为利，为工，为近利市三倍。是四不但有富家之位，又具有擅长工商的才识，历史上蜀寡妇清之俦也。因居坎体内，坎为室家。故曰“富家大吉”。尚秉和说：“凡上卦为巽，四当位，无不吉者。如小畜、观、益、巽、涣、中孚，六四皆吉。”来知德说：“《礼记·礼运》曰：父子笃，兄弟睦，夫妇和，家之肥也。‘肥’字即‘富’字。因本卦六爻皆中正而吉，所以说此富字。亦因本爻有此象也。”二氏之言，深得爻义。

《象》曰：“富家大吉”，顺在位也。

四以柔顺而居阴之正位，上承乎五，因能理财得当，治家有方，富裕其家。这是与她有顺德居正位的关系分不开的。否则无德无位，曷能富其家哉？王申子说：“四以柔顺居上卦之内，而得其正，其‘家人’之母坎。”徐志锐说：“巽为长女。一家之中，因

有老母，才能使子孙繁衍充实满堂，以成大家大业。”二家所说，可备参考。

九五：王假有家。勿恤。吉。

九五王位，故称“王”。“假”，《释文》“更白反。”高亨：“假作格。《诗·泮水》‘昭假烈祖’。《文选·出师颂》李注引‘假’作‘格’”。是。惟诸家解“格”字，义各不同。独高亨氏解作“正”字，引《论语·为政篇》“有耻且格。”《孟子·离娄上篇》：“惟大人为能格君心之非。”为证。说“王格有家，言王能正其家也。”高氏此言，深合“男正位乎外”，“男女正，天地之大义也”之义，可谓探得骊珠，吾深是之。“有家”指六二。虞翻：“二称家”。“恤”，忧也。“勿恤”者，家正则国治，天下不足虑矣。“吉”者，《彖传》说：“正家而天下定矣”，其“吉”孰大焉。

《象》曰：“王假有家”，交相爱也。

程颐说：“夫爱其内助，妇爱其刑家。”来知德：“交相爱者，彼此交爱其德也。五爱二之柔顺中正，足以助乎五；二爱五之刚健中正，足以刑乎二。非如常人情欲之爱而已。”龚焕说：“交相爱，则一家之父子兄弟夫妇长幼莫不相爱，非特夫妇而已也。”金景芳说：“程、朱说：交相爱是夫妇相爱，我看龚焕讲的好。不单是夫妇相爱，是全家人相爱。”龚、金二氏之言甚是。因全家皆亲爱，方能正其家也。

虞翻：“震为交”。巽错震，为王，此爻悉取伏象也。

上九：有孚威如，终吉。

上九居上，治家之道已成，孚信著于全家，故“有孚”。为家人之父，《彖》所谓“严君”，有威可畏，故曰“威如”。一卦从初至上，初闲家，二主家，三严而厉，四富家，五格其家，至上，总其成功。故“终吉”也。

陈梦雷说：“阳爻实，有有孚之象。以刚居上，有威如之象”。

《象》曰：“威如”之“吉”，反身之谓也。

来知德说：“反身，修身也。如言有物，行有恒；正伦理，笃恩义；正衣冠，尊瞻视。凡反身整肃之类，皆是也。”朱震说：“威非外求，反诸身而已。‘反身’则正；正则诚，诚则不怒而威。”徐志锐说：“父母作为一家之长，具有最高的权威，而且也是家人的榜样。”故建立威信，必先反诸身也。

尚秉和说：“震，巽相反覆，故曰：反身。”

家人卦论

过己氏曰：徐志锐说：“家人是论治家之道。”又说：“家人虽为门内之事，但却关系到天下国家，因为家庭是社会的细胞。”予谓家人的重要内容有二：一为治家之道；一为饮食之道。而治家是治国的先决条件，饮食又是治家的先决条件。然治家治国均以“正”为本，不正则邪；富家以勤俭管理为要，不勤则匱。此中一关乎物质，一关乎精神，二者不可缺一。家人卦于此阐述可为详尽。

观家人卦的组成，下卦为离，为火；上卦为巽，为木、为风；中互为坎，为水、为食、为家。故曰：“风火家人。”全卦火在木之下，水在火之中，以火熔木，风在外从而煽助之，火木水风四者结合，则炉火旺，炊务兴。炉火、炊务，代表一家一户的家势兴旺，生活富裕。今人说某一家日子过得好为“红火”。“红火”者即家中生活美满，物质条件不匱乏。是家人即以家灶为象征也。征之《爻辞》，六二曰：“在中馈”。“中馈”者，家中饮食之事也。六四曰：“富家大吉。”《序卦》说：“家道穷必乖。”足证“富家”的重要性。“富家”即饮食丰裕，炉火兴旺，炊烟不熄的保证也。

又一家之内，女子干女子的事务，男子尽男子的职责。“女正

位乎内，男正位乎外”。且一家人，必也，内文明而外巽顺，内柔正而外刚健，父严而子孝，夫正而妇勤，兄友而弟恭。则家庭之内，生气勃勃，事事有条有理，合家如火之热，如风之和。火风相需，生意焕发。则家道成矣。

以上观点，古今学者，亦有阐述者。如朱熹说：“风自火出，是火中有风。如一炉之火，必有风冲上去。只是自内及外之意。”徐志锐说：“风自火出，为何称家人？因为一户人家，一般都是同室而居，同锅而食，用一把火做饭。用火做饭就生出风来。所以只要看到烟筒冒烟，就能知道是火在燃烧，风在生出。也就可以断定这是一户人家。故言风自火出家人。”朱熹、徐志锐二家都能在家人卦中看出风火之用，而未谈出坎卦水、食之需与巽卦擅工商长才的富家之术（八卦中惟巽为工、为利、为利市三倍）；亦未言六二明慧贞勤，暖人心扉的德性（离明而火热），及九五“男正”六二“女正”的齐家作风。实未尽家人卦“治家论”深奥的意义。吾特补而出之。

家人卦谈治家之理，以“正”为本，而行之贵“严”。《彖》辞说：“利女贞”。“贞”者，正也。六二《爻辞》曰“贞吉”。言主妇之作风正也。九五曰：“王假有家”。“假”，格古通。“格”，亦正也。言国王（亦即家长）有正家之道也。且《彖传》在五十五字中，共用了五个“正”字，最后说：“正家而天下定矣。”把“正”的功效推广到平定天下，足征对“正”字的重视。

谈到“严”字，在家人卦中几乎贯串着一卦的内容。如初九是有家之始，曰：“闲有家”。九三在治家之中，曰：“家人嗃嗃”。上九为家道之成，曰：“有孚威如”。而《彖传》称父母为“严君”。小象称“妇子嘻嘻”为“失家节”。意思是：不严而嘻笑逸乐，即流于家教荡然，威严扫地，悔吝的结果必至。六爻在“正”、“严”二字外，又提出一个“顺”字。如六二主妇的“无攸遂”“顺以巽”；六四的“顺在位”；初九的“志未变”；均说出

“顺”的作用。《易》作者之意，凡家风正者，必由于严，正而严则一家顺之。孔子说过：“其身正、不令而行；其身不正、虽令不从。”（见《论语·子路》）治家治国之道，无二理也。

或问曰：家人卦处处说“严”说“威”说“顺”，全系封建时代的教条，这与民主时代的精神道德“大相径庭”。如今时代进化了，再念念不忘封建时代的陈词烂语，不但毫无用处，且有引导青年“向后转”的大弊吗？

予曰：不然。夫今世的民主自由有一个大前题，即：个人自由不能妨害他人的自由。民主行为亦离不开法律与道德。夫严、正之教，不但古代重之，即今人治家亦不能轻视。吾举一现实事例：有某家长以教育为职业，有子有女。家长夫妇喜雀战，子女亦效之，初不之戒，誉之曰能。久之子女皆废于学。父母为其谋工作，不久又怠于工作，聚众为赌。此时父母教之不听，惩之不能。渐至长睡不起，深夜不归。稍问之动辄捣毁器皿、辱骂父母，而父母无能为力矣。此外亦有高干子弟，骄纵违法，仗势作恶。名家子女，淫逸不规，流于堕落者。此种例，迭见报章、不可胜举。以上现象，为家长者，如能以身作则（正），防之于初（闲）。在其“志未变”之时，而加强其教育，督之以学业；初虽有“嗃嗃”炎热的苦感，终不会引起“嘻嘻”放纵的行为，致“失家节”。及至子女学成德立而业就，使其成为干国栋家的有用人才。这与真正的民主自由有何冲突乎？且家人于“王格有家”；《象》曰：“交相爱”。于“有孚威如”；《象》曰：“反身之谓”。《彖传》说：“男女正”；《象传》说：“行有恒”。此皆正人先正己，推己及人，反身省察的精神。这与近世的自由原则，民主精神，有何矛盾，有何冰炭乎？虽然，读《易》者亦不能忽视《易》中的辩证精神和进化主旨；把“严”作为独裁专制，家长独尊；把“顺”当成绝对服从，以非为是；如此则流弊更烈。故腐儒君父僵化之说，宋代理学家“人欲天理”之论，应该彻底抛弃。因僵化、固执、泥古

不变的思想，与《周易》的变革适时思想，无丝毫相通之处也。

现再将九五《爻辞》“王假有家”之义，提出讨论一下：

说《易》者，对“王假有家勿恤吉”之义，认识不一，言人殊。

（一）王弼、陆德明、程颐、朱熹、来知德、陈梦雷、高亨皆训“假”为“至”。大意谓“王假有家”，与萃、涣二卦《爻辞》“王假有庙”同。言王者“能修身以至于其家”（来知德语），或“王至臣民之家”也（高亨语）。

（二）马融、陆绩、王夫之、徐志锐训“假”为大。意谓：“王以天下为家”（陆绩语）。又“假有宽大之意，言王者宽大其家”。“王者的家室越大越能对政策起维护作用”也（徐志锐语）。

（三）郑玄训“假”为“登”。意略同“至”。

（四）刘大钧训“假”为“嘉”。引《诗·大雅·假乐》“假乐君子，显显令德”为证。言“假”是“指受到王的嘉奖而被封为大夫，有了家邑之嘉，但此解与《象辞》“交相爱”之义无甚联系，似不可从。

（五）何楷、李光地、龚煥、尚秉和、金景芳各家均释“假”为“感”。大意谓：“九五以阳刚中正居尊位，为有家之主，盛德至善，所以感格于家人之心。”（龚煥语）就是说“一家之人，都感化过来了。”（金景芳语）尚秉和引《虞书》“假于上下”。说“王假有家”言王以至德感格家人，无有不正，故无所忧而吉也。

以上五解以“感格”一解为最好。因家人卦治家之道，初九言“闲”，六二言“贞”，九三言“厉”，六四言“巽顺”，上九言“孚威”。独“九五”以王者之尊言“感”；有以德感人，人皆化之之义。且巽为风，为教令，“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。亦与巽之象符合也。虽然，自吾读高亨教授释“假”为“正”；言“王假有家谓王能正其家”之后，而拍案叫绝。以为此言较“感格”之释为尤佳。因高亨引《论语·为政》：“有耻且格。”

《集解》“格，正也。”《孟子·离娄上篇》：“惟大人为能格君心之非。”《赵注》：“格，正也。”证明此“假”字，即“王能正其家”之义。按“王能正其家”，不但意义讲得通，而且与《彖传》“女正位乎内，男正位乎外”，“男女正，天地之大义也”之语，意义贯串，更为切合。盖九五与六二为正应，六二已“正乎内”矣；“王假有家”，正是“男正位乎外”也。九五如不能以正家为本，则《彖传》孔子的解释，即无有根据。故高亨氏此注，独具慧心。《汉书》载汉廷论《易》有“五鹿岳岳，朱云折其角”的美谈，高氏此释，不逊朱云矣。

睽卦第三十八

二
二
二 兑下离上

睽：小事吉。

“睽”，义为乖异。高亨说：“汉帛书《周易》卦名及卦辞之睽皆作乖，二字古通用。”《六书故》：“睽，反目也。”《说文》：“目不相听也。”尚秉和：“卦三至五两目相背，相背则视乖。‘听’，从也。不相从，则一目视为彼，一目视为此。如三上所言是也。盖卦之得名，全以卦象。”

再按卦的组成说：睽上卦为离、为火，性炎上；下卦为兑、为泽，性润下。其性相反，愈运动则愈远。按卦象说：离为中女，兑为少女。居父母家则相合，适夫家则相离。高亨说：“二女同居，共事一夫，势必相妒。”亦通。《序卦传》云：“睽者，乖也。”卦之所以名睽者以此。“小事吉”者，朱熹：“其占不可大事而小事尚有吉之道。”虞翻：“阴称小。”荀爽曰：“小事者，臣事也。”以上均以小作大小来解释。但与朱熹持不同见解者为何楷。何说：“小事犹言以柔为事，非大事不吉而小事吉之谓。”金景芳说：“何氏的这个说法实际上是驳朱子《本义》。”予采取何氏之说。

《象》曰：“睽”，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“小事吉”。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉。

“火动而上，泽动而下”言物理的睽，系按卦象言。“二女同居，其志不同行”，言人事的睽，系按卦体言。“说”同悦。“丽”，附丽也。“明”指离。“说而丽乎明”，言在睽乖之时，上明而臣民悦之，如诸葛之在西蜀，谢安之在东晋，上下协调而治。此就卦德而言。“柔进而上行”，言六五以阴柔之质进居领导之位；“得中而应乎刚”，言六五得中道而能下应九二阳刚之贤，如燕昭王之得乐毅，苻坚之得王猛，虽在睽乖之时，矛盾尚可舒解。此义就卦综卦体而言也。然三者之特点，也有以开明、宽容的柔道处理矛盾，“小事吉”之意。“天地睽而其事同”者，天高地下，天阳地阴，其形性相睽，然“天地絪縕，万物化纯”。乾坤交泰，化育万物之功成；其事同矣。“男女睽而其志通”者，男刚女柔，男外女内，其性别与分职相睽。然“男女媾精，万物化生”，阴阳交感，社会繁衍之利普；其志通矣。“万物睽而其事类”者，宇宙间动植飞潜，其形万殊。然各具属性，皆有阴阳，声应气求，生生不息；其事皆相类也。哲学界有“相反相成”之说。一切事有反才能有成，有睽方可有合。宇宙之玄妙，“匪夷所思”。老子曰：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”吾人于此，悟对立统一之理。睽时之用，岂不“大矣哉”。

《象》曰：上火下泽，“睽”。君子以同而异。

离上故曰“上火”，兑下故曰“下泽”。火水之性，愈运动则愈背离，其性相睽。然火泽之用，均于济物。且同为宇宙构成的要素，其理相同君子法此，在社会上，善与人同而不同流合污。求同存异，取得协调之用。金景芳说：“‘同而异’的说法，我看与‘和而不同’是一个意思。是讲和的，不是讲同的。”金此论甚精，后论另有说明。杨诚斋说：“一孔子也，而齐鲁之去异迟速；一孟子也，而今昔之愧异辞受。此同而异也。”来知德曰：“禹稷、颜回同道，而出处异；微子、比干、箕子同仁，而去就、死生异。”此以事理言之也。

初九：悔亡。丧马勿逐自复。见恶人。无咎。

此爻的象，虞翻说：“四动得位，故‘悔亡’。应在于坎，坎为马。四而失位之正、入坤，坤为‘丧’，坎象不见，故‘丧马’。震为逐，艮为止，故‘勿逐’。坤为自、二至五体‘复’象，故曰：‘自复’。四动震马来，故‘勿逐自复’。”虞翻的意思是：把九四变成阴爻，则上下得正，故“悔亡”。四不变则中互为坎，坎为亟心之马。但四变成坤，马象失了，故言“丧马”。四变后，下互成震，震为逐，上卦成艮，艮为止，故“勿逐”。坤为“自”，二至五互体为“复卦”，故曰“自复”。虞的着眼点在四爻，说初九的取象，全与“四”有关系。但尚秉和的取象却不同。尚说：“震为马，兑二折震，震毁，故曰：‘丧马’。震为复，二必升五，升五则下成震，故曰：‘自复’。”尚的意思是：下卦本是震，为马。只因二爻变成阳爻成兑，震卦就毁了，马也丢了。后来二升到五位，二五相易，下卦复成震，马又回来，故“勿逐自复”。尚的着眼点在二爻，是说：初九取象，全与九二爻有关系了。究竟二家孰是，吾想取虞翻“四变”之说。

初的应爻坎，坎为盗，“恶人”之象。应爻上下皆离，离亦为“恶人”。兑为“见”。故曰：“见恶人。”“恶人”指九四，因为是对立面，故称“恶人”。

本爻为睽的开始，在睽之初，不可急于求合，应宽裕以处之，安静以俟之。“丧马勿逐自复”，去者不追，听其自还也。“见恶人无咎”，来者不拒，听其自至也。王申子说：“失马逐之则愈逐愈远，恶人激之则愈激愈睽。故勿逐而听其自复，见之而可以免咎也。”所言合处睽之道，能如此，则“悔”可“亡”矣。

《象》曰：“见恶人”，以辟咎也。

《集解》辟作避。言恶人来而见之，在于避免树敌而招致咎戾，乃处睽之道也。

九二：遇主于巷，无咎。

“主”，指六五。“巷”者，巷道或里巷，此指进宫中之小径，有别于庙堂之上。“遇”者，有心会逢之谓。在睽乖之时，九二与六五为正应，而不能以正当途径相见，乃委曲相求，相期协力以济世之睽。所谓“君子进德修业，欲及时也”。何咎之有？

六五以柔弱居尊位，思求贤以相辅。九二刚中处悦体，思得明君以济睽。马援曰：“当今之世，不但君择臣，臣亦择君。”故“遇主于巷”，为“无咎”也。《周易折中》说：“春秋之法，备礼则曰会，礼不备则曰遇。”

来知德说：“兑错艮，艮为径路，里巷之象。又应爻离中虚，街巷之象。离为日，主之象也。”

《象》曰：“遇主于巷”，未失道也。

徐志锐说：“君臣的这种相遇，并未失君臣相合的正道，因为迫于乖离的世道形势，不允许堂堂正正行君臣相见之大礼，偷偷相合也是无过错的。故言：‘未失道也’。”

“未失道”，因二、五正应。

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。

蔡清说：“‘见’，作旁人所见。犹‘见群龙无首’之‘见’，与上九见豕之‘见’不同。彼是指上九自见也。”虞翻曰：“离为见。坎为车，为曳。故见舆曳。”离为牛。掣者，拉牵之意，兑错艮为手，掣之象也。“见舆曳，其牛掣”者，朱熹说：“六三上九为正应，而三居二阳之间，后为二所曳，前为四所掣。”陈梦雷说：“二以刚在后，舆为曳之象。四以刚居前，其牛掣之象。”吴澄说：“曳谓从后拖曳之，而车不得进也。‘掣’谓以手控制之，而牛不得行也。”

“天且劓”：虞翻云：“黥额为天，割鼻为劓。”尚秉和说：“艮为额为鼻，艮伏不见，故曰劓。兑上毁缺，故曰天。”按程颐说：

“天且剿”为六三头面部受了重伤。这解较虞、尚二家说为优。“无初有终”，金景芳说：“开始受二阳爻的阻隔，是无初；最后必与上九合，是有终。”又说：“上九开始时怀疑，最后终于理解了六三之诚而与之合。”徐志锐说：“睽卦一进入上体，则由睽而致于合，所以言‘无初有终’。”此说甚是。

《象》曰：“见舆曳”，位不当也。“无初有终”，遇刚也。

六三以柔居阳位，且处于二、四两个刚爻之间，行动前后受其阻碍，故曰：“位不当”。然三与上本是正应，且上九阳刚之才，足以相助，离明之质，可以烛奸。其睽乖终归于合。故虽“无初”，而必“有终”也。

九四：睽孤。遇元夫。交孚。厉，无咎。

此爻之义，朱熹《本义》说：“‘睽孤’谓无应。‘遇元夫’谓得初九。‘交孚’，谓同德相信。”孔颖达说：“‘元夫’谓初九。处于卦始，故曰‘元’”。来知德说：“‘元’者，大也。‘夫’者，人也。阳为大人，阴为小人。指初九为大人也。”九四虽孤，独无正应，但卦时到了上卦，已是睽离将合的时候，故不相应的二刚，也会同德相孚，共同致力于济睽之功。所以虽战兢危厉，而终获“无咎”也。

徐志锐说：“睽卦下体三爻皆乖离，虽刚柔相应也不能相合统一。上体之爻，则由睽乖而致合，虽两刚相敌，也有能合之义。”又说：“上体的形势既然为对立而趋于统一，于是两个孤刚相遇，则能结交得深信不疑。”此说很切合。

坎为“孤”、为“孚”。坎险，故“厉”。四变互成震，震为“交”，故“交孚”也。

《象》曰：“交孚”，“无咎”。志行也。

互卦坎为志。坎动成震，震为行，故言“志行”。谓“交孚”

协力，以救世道之弊也。

六五：悔亡。厥宗噬肤，往何咎。

蔡渊说：“宗，二也。噬，啗也。肤，皮也。”“厥”，犹其。陈梦雷说：“‘厥宗’，谓九二于五犹宗臣也。”尚秉和说：“艮为‘肤’，以刚在外也。故离亦为‘肤’。二兑体，兑口逼近离肤，故曰：‘厥宗噬肤’。”来知德说：“五有柔中之德，下应刚中之贤，而虚己下贤之心甚笃，故悔可亡。”“占者以是而往，睽可济矣。故无咎。”言当睽时，五虽以阴居阳位，宜有悔；然下遇阳刚之贤，推诚相助，其合如噬肤之易，共经济睽，成功可期矣。

《象》曰：“厥宗噬肤”，往有庆也。

阴阳相应，故“有庆”。项安世说：“二五以中，道相应。当睽之时，其间也微而易合，如肤之柔，噬之则入，岂独无咎，又将有望也。”

上九：睽孤。见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。匪寇，婚媾。往遇雨则吉。

上与六三为正应，本应不孤。所以孤者以三为二、四所制，自己猜疑忌而自陷于孤独也。“见”者，上九自见也。“豕负涂”，豕背有泥污也。“载鬼一车”，视线模糊，若车上有鬼也。“先张之弧”，疑而欲射之。“后说之弧”，疑稍释而置之也。最后恍然觉悟，知三之来匪为“寇”也。乃以“婚媾”相求，“往遇雨”，谓阴阳调和，雨泽沛降，故“吉”也。这时猜疑尽释，其睽终于得合矣。

尚秉和说：“睽为反目，目反故所见不同。”离为见，坎为豕，为水，“豕负涂”之象。坎为隐伏、为车，数一；“载鬼一车”之象。坎为弧，离为矢，坎为狐疑。“张弧”，“脱弧”之象。坎为寇，故言“寇”。阴阳相合，故言“婚媾”。来知德说：“变（按：谓上九变阴爻）震为归妹。男悦女，女悦男，婚媾之象也。”坎为雨，兑亦为雨，上往求三，遇雨之象。“之”犹“其”；“说”读“脱”；

“匪”，非也。

《象》曰：“遇雨”之“吉”，群疑亡也。

坎为众，为“疑”。故曰“群疑”。尚秉和说：“上往三，成大壮。（按：谓上九和六三爻易位）天雷一震，坎象消释。故曰：‘群疑亡’。”今从之。

睽 卦 论

过己氏曰：睽卦为谈矛盾法则，谈对立统一规律之卦。《彖传》提出“天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类”的例证；《象传》也提出“上火下泽睽。君子以同而异”的论点。说明我国古代知识界对宇宙间理与物对立统一的认识。各爻于此，又将人世间相睽相合之事例，分别予以形象罗列。所以朱熹说：“睽，皆言始异终同之理。”而来知德说：“天地不睽，不能成物类。”对睽卦相反相成的道理，说得够清楚了。

近今学者，对睽卦的研究，更深一层。如徐志锐说：“事物有乖异才能有合和，有对立面，才能构成统一体。”“天地、男女、万物；综合了自然和社会两个方面的实事。其实质在于说明事物有睽乖、差异、分离才能形成对立面；有对立面，才能形成统一体。对立统一才能使万物生生不息。”最后他说：“睽卦卦义为乖离，也就是讲矛盾对立。事物的发展规律：有矛盾对立，才能有统一；对立面的统一是不可分割的。所以睽卦六爻，两两相对；下三爻强调睽乖与对立、而上三爻则强调睽乖能统一。”

根据上边所说，睽卦的意旨，我们基本是明白了。再玩睽卦六爻爻辞；初九“丧马勿逐”，“见恶人”；至九四“遇元夫，交孚”；则先丧而后复矣。九二：“遇主于巷”；至六五而“厥宗噬肤”；则先异而后同矣。六三：“舆曳”，“牛掣”，“人天且劓”，至上九而“说弧”，“遇雨”，则先睽而后合，先疑而后释矣。此矛盾

的终趋归于统一之具体说明也。故徐志锐说：“对立最后，必须达到统一，《周易大传》论证对立统一规律，睽卦是重要的一卦。”

又“矛盾法则”，在宇宙间的作用是什么呢？这就谈到《象传》上“君子以同而异”的问题上来了。关于“同而异”的问题，我以为金景芳先生讲得最好。金的解释：“同而异”，就是“和而不同”。他说：“和同问题《国语》上讲过；《左传》上也讲过。晏子讲和同问题，从音乐上讲，从饮食上讲，证明同是不行的（见《左氏传·昭公二十年》）。从音乐上讲是这样呀，五音和才好听。如果管弦乐都是一种乐器，那还有人听吗？同中要有异，都一样不行。所以同异的问题，是个大问题。睽卦重要讲同异问题，而且提出来‘以同而异’，‘和而不同’。我看这里面包含有辩证法。”金的意思是：凡事有对立统一，才能发生功用，如一切都同，一切事都没意义了。如听音乐只有一种乐器怎能收五音和鸣，百乐交响的妙用呢？由此我联想到睽卦《彖辞》“小事吉”的含义。“小事吉”三字，决不是朱熹《本义》上“其占不可大事而小事尚吉”之义，而是何楷说的：“业已睽矣，不可以忿疾之心驱迫之也。惟不为已甚，徐徐转移，此合乖之善术也。故曰‘小事吉’。”“小事”，犹言以柔为事，非大事不吉而小事吉之谓。细按何氏之言有凡事要客观兼听，容纳不同意见，要民主宽容，以处理矛盾之意。与“同中有异”，不打击相反意见是一个意思。近人谈思想或政见有“求大同，存小异”之说，与何氏之言，正可相互发明。

予体会《象传》“同而异”，《彖辞》“小事吉”，及何楷氏“以柔为事”的解释；悟出徐志锐氏说的道理“对立面并不是什么坏事，而且有的时候，对立面的矛盾对立，比统一发挥的作用更大。”今举些例子来说明之。就思想方面说：我国春秋时的百家争鸣是学术上的黄金时代；其最大成就建立了中华文化的基础。欧洲的“文艺复兴”又打破中世纪宗教专制的长期黑暗。无他，百花齐放，优于一花独艳也。按政治方面说：封建时代的一人独尊，一言成

“堂”；何如新时代的思想开放，主权在民？郑子产引召公谏周厉王之言说：“防民之口，譬如防川；大决所犯，伤人必多。”（《左氏传·襄公三十一年》）古代推崇谏官，如晏子所说：“君所谓可，而有否焉；臣献其否，以成其可；君所谓否，而有否焉；臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。”（《左氏传·昭公二十年》）封建时代，尚主张采纳不同意见。何者“智者千虑，必有一失”；“谏诤善道，察纳雅言”，政治可免壅蔽也。再按社会方面说：百工献技，以周民用；按学习方面说：朋友切磋，集思广益；按物种进化说：优种杂交，品物才能更新；按饮食上说：盐梅和羹，才能调成嘉味。至于声律上的妙用。前边已言之，勿用烦述矣。此又“对立统一规律”对社会上所发挥的必然作用也。

若把睽卦六爻之义，取例于历史：

初九：当睽乖之始，居勿用之地，上无应与，近承得敌，为了避免激化，乃“丧马勿逐”，虽“恶人”亦“见”之，宽裕优游以化睽，朱熹比作孔子之见阳货，可谓知言。

九二：居睽乖之中，有济睽之志，上有明柔之主，为之正应，而时方乖离，机会未至，故有“遇主于巷”，共商大计之举。此种情况历史上不乏其人。来知德喻为邓禹诸臣之遇光武，固当其选。但岂只邓禹为然，嬴秦之末，张良谒沛公于军旅；隋政之弊，房、杜诸贤见世民于太原。溯之东周，宁戚说桓公于牛口之下，范雎谒秦王于宫墙之间；其事更符合此象。

九四以“睽孤”之身，“遇元夫”而“交孚”，是蜀先主之礼诸葛也。六五“厥宗噬肤”，则唐肃宗之遇郭、李也。

上九：疑豕鬼而“张弧”，知“婚媾”而畅和。“脱弧”以释疑，“遇雨”而获“吉”。求之文献管蔡流言时，周公居东。当时“不利孺子”之谤，众口铄金。若非“金縢”之启，雷风之遇，则成王之疑，无由得释。则此爻张弧、脱弧之举，非成王周公之事，其孰能方之乎？

最后再谈六三“舆曳”、“牛掣”，“其人天且劓”之义。

此爻情况，徐志锐说：“六三与上九无矛盾，而外界给制造矛盾，以使其不得相合而对立。”又说：“有车有牛，说明六三可以上行与上九相合而不睽。然而九二在后拖着其车，使之不能进；九四则又控制住牛头，使之不能走。这就使六三无法上行以应上九。”所言是也。至于“天且劓”之义，吾认为虞翻氏“黥劓”之说，实不可从。较可信者，为来知德氏以“天”为上九之说。来氏说：“上居天位，故曰天。”又说：“刑割去鼻为劓。然非真割鼻也。鼻者通气出入之物，六三，上九本乃正应，见其曳掣，怒气之发，如割鼻然，故取此象。”大意言车前必有牛，六三在车中，后二曳其车，前四掣其牛，所以上九见之而发怒也。此正所谓“无初”也。来氏“天且劓”之解，着眼点从上九取象。谓因上九见六三为二、四所纠缠，疑其背己而发怒。义较虞注合理矣。然程颐氏还有一种解释，义比来说更恰当。程颐说：“‘舆曳’，牵于后也。‘牛掣’，阻于前也。在后者牵掣之矣。当前者进者之所力犯也。‘天’，髡首也。‘劓’，截鼻也。三从正应，而四隔止之。三虽阴柔，处刚（按指处阳位）而志行，故力进以犯之（按：指与四抗争）。是以伤也。‘天’而又‘劓’，言重伤也。”此处程氏对“天且劓”的解释，系从六三取象。言六三在奋力前进与四格斗时，其头面部受了重伤，故有此象也。此说理由充分：（一）六三，人位也。“其人”即指六三，是与爻位合。（二）“天”为头被髡，兑上毁缺，故象天；艮为鼻，艮伏不见，故象鼻之被截。又睽卦二至上五爻，九四上下的两阴爻，活象两个鼻孔；但上离为戈兵，下兑为毁折，鼻遇戈兵而受伤，乃理之常，与象亦合。（三）兑为悦体，兑卦《彖》曰：“悦以犯难，民忘其死。”三悦上九决心与之合，而不惜“天”、“劓”之伤以应之，故“无初而有终”也。

细观六三之象，与人世间男女婚姻之事，其悲欢离合，多有相似之处。然若寻找政治上之适，其与蔡锷将军逃袁护国之举，何

其相似之甚也。蔡将军革命史事，人皆知之，勿庸烦述，然当其南来，岂只“天”“剿”之伤乎？此《易》爻之象，所以放之古今而皆准，不能以时代局限之也。

总之，睽卦是先睽后合之卦，是矛盾统一之卦。吴日慎说：“六爻皆取先睽后合之象，初九‘丧马自复’即四之‘睽孤遇元夫’也。二之‘遇主于巷’即五之‘厥宗噬肤’也。三之‘无初有终’即上之‘张弧’‘遇雨’也。合六爻处睽之道而言，在于推诚守正，委曲含弘，而无私意猜疑之蔽，则虽睽而必合矣。”（见《周易折中总论》）细体会吴氏所言，悉合何楷氏“以柔为事”之旨。吾于睽卦而知“矛盾统一，宽容民主”之义矣。

蹇卦第三十九

䷦

艮下坎上

蹇：利西南，不利东北。利见大人。贞吉。

蹇取足不能进之义。《说文》：“行难谓之蹇。”谓重坎在前，险而又险。进必履难。《序卦》上说：“蹇者，难也。”因蹇下卦艮，艮为身，上卦坎，互卦亦坎，身之前有重险，足还能进吗？故释之曰难，盖大难当头之义也。“利西南，不利东北”者，按取象上说：后天八卦西南为坤方，东北为艮方。蹇卦上卦本为坤体，因九五进入坤中，始成坎卦。但九五入坤之后为济蹇之主，成朋来之功。故蹇“利西南”也。东北为艮方，蹇下卦的九三系由解卦九四相综而来。九三在解上卦为震，到蹇下卦则为艮，卦象卦德都相反对。解为和缓，蹇为艰难，震动而进，艮止而阻。蹇难即“不利”，故曰“不利东北”。“东北”，即艮也。

在政治意义上说：“西南”指岐山，周之发祥地。“东北”指朝歌，殷之所都。暗寓趋周则吉，趋殷则凶之意。此义《系辞》里已明言之。

“大人”指九五，九五刚而得中，为济蹇之主，故利见之，“贞吉”。陈梦雷说：“六爻唯初不正，故宜见险待时。二以上皆正，可以济蹇，故曰：‘贞吉’。今从之。”

《彖》曰：蹇，难也。险在前也。见险而能止，知矣哉。“蹇利西南”，往得中也；“不利东北”，其道穷也。“利见大人”，往有功也。当位“贞吉”，

以正邦也。蹇之时用大矣哉！

“蹇难”，包括患难，艰难二义。重险在前，进必有灾也。坎德为险，艮德为止，蹇卦下艮上坎，故曰“见险能止”。“知”同智，即智慧。不冒险以取祸，可谓智慧。故孔子赞之。解下卦之坎，综为蹇上卦之坎，二进居九五之位，故曰“往得中”。解下卦之震，综为蹇下卦之艮，四退居艮之上，多凶而受阻，故曰“其道穷”。大人谓九五。蹇难之时，除初六一爻外，二为“蹇蹇”之臣，三反来就二，上“来硕”，四连三，诸爻朋来佐九五以济蹇。故曰“利见大人，往有功也”。“当位贞吉”者，陈梦雷说：“自二至上，位皆得正。初虽不当，而阴柔在下，亦正也。上下皆正，则邦可正，蹇可济矣。”坤为邦，五在坤中，有正邦之象。

《象》曰：山上有水蹇。君子以反身修德。

山上有水，水为山阻，乃自然界的蹇；君子行有不得，反身自修；精义入神，以致其用，乃人事间的蹇。此亦“见险而止”以俟有更大作为，济世纾难之义。艮为身，为止，故曰“反身”。

初六：往蹇，来誉。

初六当蹇难之初，前无应与，有险有阻，故不宜于“往”，而且坚守本位，以俟时机。“往蹇来誉”，言“往”则有难，不往则获美誉也。程颐：“‘来’者对‘往’之辞，上进则为‘往’，不进则为‘来’。”止于本位，即为来也。扬雄事莽，身名俱裂；不当往而往也。张翰归吴，身名俱泰，当来而来也。智与不智，以往来判别之耳。来知德说：“‘往来’者，进退二字也。本卦蹇字从足，艮综震，震为足，诸爻皆以‘往来’言之。”是也。尚秉和说：“艮为名，故曰誉。”

《象》曰：“往蹇，来誉”，宜待（时）也。

《正义》：作宜待。《释文》：“张本作宜时也。郑本：宜待时也。”《集解》与郑本同。虞翻说：“艮为时”。今从郑说。

“宜待时”，谓初非甘心于忘世也，只因在大蹇之初，客观条件，不宜于往，故观变以俟时耳。若一于不进，有何可“誉”哉？
六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。

六二，上应九五，故曰“王臣”，国家之所赖以安者也。“蹇蹇”者，二之前为重坎，险而又险也。“匪”非同。“躬”，身。“故”，原故也。

“匪躬之故”谓二所以不怕艰难险阻以求济蹇者，其志在救国，非为一身的私利而求济也。《论语》所谓“仕君能致其身”，正与六二爻义同也。

历史上在艰危之时，忠臣志士，挺身而出，任艰巨，鞠躬尽瘁，不避凶灾，即所谓“匪躬”也。

尚秉和说：“艮为臣，五为王。二应五，故曰‘王臣’。”又六二：艮体，艮为身，故言“匪躬”。

《象》曰：“王臣蹇蹇”，终无尤也。

“尤”，过错。“无尤”言无过错。爱国志士当国家危难，苟利社稷，生死以之，成败利钝非所逆睹，何尤之有哉？

九三：往蹇。来反。

三与上为正应，但往则为五所隔，且遇坎险，故曰“往蹇”。“来反”谓反就六二。九三虽有阳刚之资，而不在事任，故无由济蹇。六二乃国之大臣，正应于五，虽有济蹇之责，却无济蹇之才；三如反来就二，二必喜其相助，与之和衷共济，协力济蹇，国之大利也。故曰“来反”。

《象》曰：“往蹇来反”，内喜之也。

“内”指六二；以在内卦之中也。来知德说：“二之阴乐于从阳，故喜之。”

六四：往蹇，来连。

来知德说：“连者，相连也。”六四坎体，居近君之位，乃国

家之大臣，而秉质阴柔，无拨乱兴衰之才。当此之时，前进则遇险，难救于国。惟所乘九三，秉质阳刚，有济蹇之才，而不应于五。九四为国求贤，乃下连于九三，使三与己并肩携手，同力济蹇。这样，则六四有举贤之功，九三展济蹇之志，而国亦受其利矣。

荀爽说：“与至尊相连”。意指与九五相连。非是。

《象》曰：“往蹇，来连”，当位实也。

“实”指九三，阳实阴虚，九三阳刚，故曰“实”。四所以连三共济者，以三居八卦正位（八卦正位，艮在三），象征有济世实才，如诸葛亮乃识时务的俊杰，非如名士之纯盗虚声也。

九五：大蹇朋来。

“大蹇”，朱熹说是“非常之蹇”。来知德说：“大者阳也，即九五也，言九五之君蹇也。”

“朋来”，尚秉和说：“阴以阳为朋，阳往阴中，故曰朋来。”尚氏之意，是以“朋”指九五。来知德曰：“朋指三，即与五同德之阳，三与五同功异位者也。‘朋来’合乎二以济蹇，则诸爻皆共济其蹇矣。”赵汝楳说：“朋，诸爻也。皆来宗于五，所谓‘利见大人’也。”徐志锐说：“其余五爻，皆来相助以共同出险。”我同意赵、徐二氏的意见。“朋来”即诸爻皆来助五。中国古人有句话：“国家兴亡，匹夫有责”。五居国君之位，代表国家。在“大蹇”之时，五具刚健中正之德，坚定强固之操，大家来从，以挽救家国之难；如“匪躬”的六二，连三济蹇的六四，“来硕”“从贵”之上六，“来反”共济的九三，皆同心同德以共济，此“朋来”之义也。

《象》曰：“大蹇朋来”，以中节也。

孔颖达说：“得位履中，不改其节。”高亨说：“九五居上卦之中位，象人守中正之节操。”予谓在“大蹇”之时，作为国家领导

人，不但应有中正的美德更须具备坚定的节操，不然临危而惧，操履不坚，遇事无定识定力，不能坚持正道，奚足以济大蹇哉！

三五互体离，离中虚；本爻变，成震，震为竹。有节象。

上六：往蹇来硕。吉。利见大人。

在蹇之极，往无所之，故曰“往蹇”。“来硕”虞翻说：“硕谓三，艮为硕，退来之三，故来硕得位有应，故吉。”来知德说：“来硕者，来就三也。”虞来二氏之说是对的。“硕”，大也。谓上来三，得阳刚之才以共济，则有硕大之功也。陈梦雷曰：“蹇之时，惟阳刚与五同德，乃能共济，三有济蹇之才者，反而就二则可以共济矣。四以比三而来，上以应三而来皆济蹇之朋，能辅五者也。”各爻皆不言吉，此独言吉者，上六能偕三以济蹇，如登高一呼，万山皆应，朋来济蹇，蹇可解矣；故独曰“吉”。“利见大人”言见九五也。

其他各家主张“来硕”是上来就五。殊不知三乃阳刚济蹇之才，却与五非比非应，欲济蹇而无其门，赖上“来硕”，方得就见九五。故“来硕”是上来就三，引三利见九五之大人，非上六自来就五也。且上六阴柔才弱，即来就五，亦何能济大蹇哉。

《象》曰：“往蹇来硕”，志在内也。“利见大人”，以从贵也。

“内”者，内卦之三，若九五则非内矣。“大人”指九五，居尊位，故曰“贵”。上六来三以从五，故曰“从贵”。

蹇 卦 论

过己氏曰：蹇卦言士君子处险难的道理。其进退穷达，均须结合时势与客观环境，无一成不变的模式。例如纣之时，既有伯夷之避世，亦有太公望之隐居待时。既有微子的去殷，箕子的为

奴，亦有比干之谏而死。何者，条件各不相同，其表现亦不能一致也。再如志士仁人，在国家存亡之会，民族危难之秋，如文文山，史阁部的以身许国；“留取丹心照汗青”。如孙中山、李大钊的献身革命，拼将头颅唤国魂。为天下，为万民，为社会，一家一身的利害，所不计也。故蹇卦六爻，既称赞“见险能止”之智，复标榜“王臣”“匪躬”之节。条件不许可，则止其所当止；条件许可，则进其所不可不进。各因其位，各适其正，《易》之道也。

蹇卦之所以为蹇，按卦体来说，虽以“险在前”为义，然若就实质观察，则国家和社会之所以有蹇难，实由于国家用人不当，即大臣昏庸，英雄失位，贤愚倒置，举措乖方之故也。就六爻观之，六二乃钩衡之位，六四乃近君之臣，上六当事外顾命之重，均国家安危之所系也。然皆阴柔，巽顺，无济世之才略。卦中唯九三一爻，阳刚守正，有实才真学，然不当仕任，无职无权，虽有安民之志，而无仕进之机，只好寄人篱下，反而求二。如无知己之荐，只有槁死蓬蒿，老于户牖之下以终身耳。蹇何能济耶？然《周易》之道，“危者使平，易者使倾”。所幸九五为济蹇之君，六二为忠顺之臣，君臣合德，延揽英雄，朋来共进，难终得解。然今日之蹇，实因昔日之失人所致，有人才胡能致蹇哉？世之为政者，能无三思乎？

“蹇利西南，不利东北”。予谓应有两种意义：一种是哲学方面，一种是政治方面。理由如下：在哲学方面，《易》学家意见不一。程颐、朱熹的解释和王弼一致。王弼说：“西南，地也。东北，山也。之平则难解，之山则道穷。”程颐对此作了进一步的解释说：“西南坤方，坤，地也，体顺而易。东北艮方，艮山也，体止而险。在蹇难之时，利于顺处平易之地，不利止于危险也。处顺易，则难可纾；止于险，则难益甚矣。”程氏以人事讲“利西南，不利东北”之理，意思能讲得通。金景芳氏赞成这种意见。但缺点是未能讲出“利西南，不利东北”的所以然。因《周易》重取象，理

含象中西南东北的象，怎样取来是应当说出来的。

明儒来知德氏以蹇、解二卦相综说，解释西南东北的吉凶，和程说稍有不同，他说：“蹇综解，二卦同体，文王综为一卦。……言解下卦之坎，往而为蹇上卦之坎，所以九五得其中也。……其道穷者，解上卦之震，下而为蹇下卦之艮也。蹇难在东北，今下于东北；又艮止不行，所以其道穷。”来氏取卦综，不取卦变说，我是赞同的。但他解“利西南不利东北”的原因，则是因：“文王圆图，东北居圆图之下，西南居圆图之上。故往而上者，则入西南之境矣，故往得中也（指坎言）。来而下者，则入东北之境矣，故其道穷（指艮言）。”是直以圆图上下说明吉凶，有点牵强，不足服学者之心。

清代学者陈梦雷氏言：“艮坎东北与西南离坤相对，坎艮合为蹇，不利东北。离坤合为晋，是为利西南矣。蹇卦无西南，就东北对方言之。犹坤卦言‘西南得朋’，而兼言‘东北丧朋’也。”此以对待说吉凶，与来氏以圆图分吉凶之说，同样不恰当。较正确的为重视象数的尚秉和氏，尚说：“坤在西南，五往居坤中，得中有应，故曰‘利西南’。艮居东北，三阳穷于上而多凶，故不利东北。”尚氏“五居坤中”之说，以前荀爽、虞翻、程颐都曾说过。荀爽说：“西南谓坤，乾动往居坤五，故得中。”虞翻说：“坤西南卦，五在坤中，故‘利西南’，往得中。”程传说：“盖卦本坤。”金景芳释之曰：“五居坎险之中而谓之平易者，‘盖卦本坤’，由五往而成坎，故但取往而得中，不取成坎之义也。”以上四家均说：“利西南”的原因，是因“五往居坤中”。五往居坤，有中正之位，“正邦”之责，始得奏“朋来”济蹇之功。是五之利在坤，而坤固西南方也。“不利东北”者，吾采取来知德氏蹇解相综说。因按卦象卦德说，震艮截然反对。震为雷，艮为山；震动而进，艮静而止。震不来为解，综艮则为蹇，艮在东北，东北固不利矣。今取尚、荀诸家说，解释“利西南”。取来知德说，解释“不利东北”；

则象与理均能说得通。

至于政治上的意义，以前诸儒避而不谈。吾认为有必要一谈者，即吾在“绪论”中所提出来的“文王演易和原始社会画卦的目的迥然不同。他可能有意识地把八卦披上卜筮的外衣，当作政治策略加以宣传”。我想安有一代政治家身系囹圄，竟置国家存亡于不顾，专作纯哲学的无味搜求，而不作政略战略的考虑呢？所以《周易》上“利西南不利东北”、“得朋”、“丧朋”、“东邻”、“西邻”的概念，均与当时殷周的地理位置有关。意谓趋周去殷者必胜，去周归殷者必败，愿人民明眼选择之耳。且此意《易》《系辞》上说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”所谓“文王与纣之事”即从上述观点中表达之。请读者不要忽视文王乃兴周灭殷的组织者和奠基人，其所著书，决不能如后世“谈天雕龙”一类的人文人，忘情于国家兴衰。此吾敢于提出其中有政治意义的根据也。

孔子于蹇，先以“见险能止”为智，后又赞其时用之大。意者天下当蹇难之时，士君子虽不应轻于冒险，然亦不能忘情天下，观二之“王臣蹇蹇”，五之“大蹇朋来”。即知止与不止必须结合时中。然此非有大才卓识之士，不能善为抉择也。高亨教授曾说：“见险而止，此非绝对之说也，必以时为准。当其时无冒险之必要，且冒险为必败之道，则‘见险而止’，是也。当其时有冒险之必要，且冒险有成功之望，则‘见险而止’非也。因此，蹇而得其时，对人有甚大之作用。”此言确属至论。何也？西汉吴楚七国之乱，为晁错谋弱山东诸侯之议所引起。及难发，错不能身任其难，而使景帝自将击之，而已居京留守，“见险而止”，卒招致袁盎之谗，汉竟诛错以谢天下。苏轼论此，认为“使错自将而击吴楚，未必无功。唯其欲自固其身，而天子不悦，奸臣得以乘其隙，错之所以自全者，乃其所以自祸欤。”

总之，“见险能止”为大智，不当止而止为不智，其妙用全在

乎“时”。“时用”之大，岂浅鲜哉？

统观六爻爻义，初六的“往蹇来誉”，晋张翰的避司马冏也。六二的“王臣蹇蹇”，文天祥的孤军抗元；陆秀夫负帝蹈海之事也。“当其贯日月，生死安足论”矣。九三以阳刚有为之才，无应于济蹇之君，然而救世之忱，不泯于心，乃就二辅五以展其才，非淮阴侯的求肖何、陈平之干魏无知乎？六四近君之大臣也，但阴柔之质，才不足以济难，乃欲求贤共济。来知德氏注曰：“许远当禄山之乱，乃对张巡曰：‘君才十倍于远’。由是帷幄之谋，一断于巡。此六四之来连者。”今按许远的责与位，虽逊于六四之近君，而心迹却同，来氏之比是矣。至于上六处蹇极当济之时，近比九五刚中之君，知才之不逮，乃下求九三阳刚之知己，共济困难，圣人许以“来硕”之吉，并勉之曰：“利见大人”。求之历史，则齐鲍叔牙之荐管仲，“霸诸侯一匡天下”。郑子皮之荐公孙侨，功施郑国、名垂后世。“来硕”之吉，盖此意也。

若九五乃一卦之主，济蹇之中心领袖也。他“总揽英雄，思贤如渴”。有从谏如流的优良作风，有领导群伦的恢弘意气。故天下豪杰，云集而响应；“赢粮而景从”，朋来济蹇，底定大业。两汉之创业者，高祖与光武；唐明的举义者，李世民与朱元璋，庶几近之。卦爻不言吉凶，而吉凶自见。且《彖》已以“往有功”，“正邦”许之矣。《周易》恶骄泰而蔑视困难，蹇卦根据各爻的具体条件，作出极不相同的济蹇措施。徐志锐称赞它“确有发人深思的独到之见”，非“阿其所好”之言也。

解卦第四十

䷧
坎下震上

解：利西南。无所往，其来复吉。有攸往，夙吉。

《序卦》《杂卦》均说：“解，缓也。”朱熹注：“解，难之散也。”为卦坎下震上，在险能动、动而出乎险之外。又雷雨交作，阴阳和畅、皆缓解象。足见解为险难趋于缓解之卦。解具有特定的时代条件，各爻也都根据条件而有不同的变化，所以《彖传》说：“解之时大矣哉。”

“解利西南”，当按三方面解释：（一）政治方面也如我在“蹇卦论”中所说的：与当时殷周所处的地理位置有关。文王之意在险难缓解之后，利在西南岐周之地，已成决定性的形势也。（二）哲学方面：解卦与蹇卦系相综而成。解卦上面的震，系从蹇卦下面的艮得来。蹇解划分，关键在九四一爻。九四爻在解为震，震为雷，其德为动而主进；在蹇为艮，艮为山，其德为止而不利进。但解之九四，是阳进入坤体而成，坤的方位为西南，故解卦“利西南”也。（三）在人事方面说：“利西南”就是在险难缓解之后，不宜过于苛扰，宜应用坤德行平易安静之道。徐志锐说：“因为经过蹇难险阻之后，人心思安，希望能够休养生息，行坤道的柔顺安静必然会得到民众的拥护，所以接下言往得众也。”

“往”字，在《周易》上的解释是行动、举动、前进、开创之意。“无所往”即没有什么问题，“来复”即恢复正常的秩序，不过于烦扰。“攸”者所也。攸往，这里是说还有问题需要解决。“夙”与夜对言，早也。尚秉和释为“早晨”，言“夙”，即听、明

也。又言“坎为夜，震为晨”。今从其说。

全段大意在大难初解之后，国家宜以平易安静之政，稳定人心，不可过于烦扰。这时候如社会上已没有什么问题，应当首先恢复正常的秩序，与民休息。但如果还有问题需要解决的话，就应当及早解决，尽快解决，不可过于迟缓，意是解除蹇难如救火拯溺，事定之后，虽不能过于苛扰，但亦不可优柔敷衍，贻患将来也。

“利西南”就坤言。“来复”就坎九二言。“夙”就离震言。离为日，震东方，日之初出，故曰“夙吉”。

《象》曰：解险以动，动而免乎险，解。“解利西南”，往得众也。“其来复吉”，乃得中也。“有攸往夙吉”，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时，大矣哉！

解坎下震上，坎险震动，故曰“险以动”。蹇卦是险在前，解卦是险在后。见险能动，愈动愈远于险，则险可解。故曰：“动而免乎险。”解九四入坤体之下成震，坤为众，坤后天卦位在西南故曰“往得众也”。蹇卦九五，来解卦为九二，自下而上曰往，自上而下曰来，蹇九五来居九二故曰来复。“得中”应五，故曰“乃得中也”。震为往，为晨。九四爻前临重阴，阳遇阴则通，动而蹇难解除，故曰“往有功也”。

寒冬过去，春日来临。阴阳和畅，雷雨交作。是天地的解。故曰：“天地解而雷雨作。”雷雨作时，百果草木，得天地之和，雨露之润，甲壳赖以开裂，万物悉为畅茂。故曰：“雷雨作而百果草木皆甲坼。”“大矣哉”是说解之时，其作用与价值在自然界，政治和大事各方面都万分重要也。徐志锐说：“解卦所言的解，概括了世道蹇难的缓解，天地阴阳二气蹇难的缓解，万物生长蹇难的缓解。由此可见解卦卦时之重大。”可谓知言矣。震为春，为百果

草木。离为甲，孙星衍云：“甲，皮也。”《说文》：“坼，裂也。”尚秉和云：“草木当春，得雷雨，胚胎迸发，蓓蕾怒发，芽蘖潜滋，而外甲坼也。”

《象》曰：雷雨作解，君子以赦过宥罪。

《说文》：“宥，宽也。”雷雨交作，是天地阴阳自然界的解；“赦过宥罪”，是治国理民，政治上的解。震为刑威，坎为德泽。“过”者，人在日常生活中所犯的错误。“罪”者，人们因触犯国家的刑律，所受的制裁。“赦”则恕而不问，“宥”则从宽处理。君子在解之时，威德并用，赦小过而矜愚顽，赦其所当赦，而宽其所当宥。君子法雷雨交作而威德并用，非任姑息，而废刑威也。

坎为罪过，震为刑威。

陈梦雷说：“雷者，天之威，雨者，天之泽。”又说：“有过者，赦而不问可也，罪恶而赦之，非义也。矜其无知，宥而从轻而已。”

来知德说：“无心失理之谓过，恕其不及而赦之不问。有心为恶之为罪，矜其无知而宥之从轻。”

初六：无咎。

初六，在解之初，为大难缓解的开始，这时候人心思治，希望休养生息，一切事须拨乱反正，从头作起，必须亲比正人，初六属阴柔才弱，但能安顺守正，不求躁进。又上比九二，刚健中正，当解蹇之任；正应九四，刚健有威，有解蹇之才。初比，应皆得其人，刚柔相际，自得其利。故曰“无咎”。

《象》曰：刚柔之际，义无咎也。

来知德说：“刚柔际者，刚柔相交际也。六之柔，四之刚，交相为用；则不过刚，不过柔，而所事皆得宜矣。”

陈梦雷说：“际，遇也。”言际，是初与九四为应。二家主张初与九四相交际。尚秉和说：“际，交也，言初承阳。”高亨说：“际，交接也。”“初六为阴爻，为柔；九二为阳爻，为刚。两爻相

接，即刚柔相接。”是又以“际”为初六与九二相接。徐志锐说：“初六比九二，应九四，与两刚爻相亲，相亲则相交，相交则相助。因与两刚爻交际而合于义，有咎才变无咎。”徐氏之言主张，际是初承阳应四与两刚爻交际，深得刚柔相际之理，较诸说为优，今从之。

九二：田获三狐，得黄矢。贞吉。

虞翻说：“二称田，田猎也。”来知德说：“坎为狐，狐之象也。坎为弓，矢之象也，中爻离，离居三，三之象也。又为戈兵，戈兵震动，田之象也。”虞翻：“离为黄矢。”根据上边解释，是说：有人在打猎的时候，捕获了三只狐狸，又得一支用黄铜做的箭头，载之而归。这是什么意思呢？朱熹的解释说：“卦凡四阴，除六五君位，余三阴即三狐之象也。”他解释“得黄矢”“为去邪媚而得中直之象”。来知德亦说：“狐、媚物，小人之象。黄中色，矢直物。中直者，君子之象。”二家皆以“狐”为媚物，为小人。“黄矢”为中直，为君子。但“三狐”究竟是指谁呢？所谓“三狐”朱熹意思说是指初、三、上三个阴爻。金景芳也说，即卦中三阴爻。但陈梦雷却说：“三阴爻‘上’得正，而‘初’在下有应，爻辞皆不深贬。唯‘三’不中不正，又无正应。又居下卦之上，犹小人以邪媚而居高位者，当解之时，小人而在高位，在所必去，唯二以阳刚能去之。故有‘田获三狐’之象。”又说“六三一阴为小人，非据以致天下之兵者，诸爻皆欲去之。”是陈氏直以六三一爻为“三狐”，与朱说不同。予认为《易》卦贵变化，《爻辞》的善恶吉凶，按诸爻相互关系而定。同为卦中的一爻，与甲爻相联系为正，与乙爻相联系又为不正，变化无常，不可拘泥。如睽卦初九与九四为应，但初爻辞云：“见恶人”。“恶人”指九四也。九四爻辞云：“遇元夫交孚”。“元夫”指初九也。初视四为“恶人”，四视初为“元夫”，且能“交孚”者；无他，因时位不同，则看法亦异耳。《易》爻中这些情形极多，希学者注意体会之。故吾以为所谓“三

狐”当从朱熹之说，不能专指六三一爻言也。

“贞吉”，九二，居中而正，能去邪媚，得中直。其吉，不待言矣。

《象》曰：九二“贞吉”，得中道也。

九二居下卦之中，为解卦之主，是去邪媚，举中直的大臣，其所以能奏解蹇之功者，以其得中直之道也。

尚秉和说：“离为道。”二有中德，互体离，故曰：“得中道”。
六三：负且乘，致寇至。贞吝。

“负”是以肩负物，是体力劳动，在奴隶社会、是奴隶们常做的事。“乘”是四匹马拉的车子，贵族们才能有此享受。“且”同而。“负且乘”，说一个奴隶，肩上背着东西，又坐在四匹马拉的车子上，别人看见，猜想他一定背的是贵重的东西。“寇”，小者为盗，大者为戎。“致”，招致。言“负”而“且乘”等于引诱盗寇来抢夺他。“贞吝”，言你所背负的东西，来路虽出于正，亦会招致羞吝也。

尚秉和说：“坎为车，三在车上，故曰‘乘’。上震，向外视之艮（按即倒震）。艮为负荷，故曰：‘负且乘。’坎为寇，三上下皆坎，故曰：‘致寇至。’”

《象》曰：“负且乘”，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也？

“丑”，“丑陋”。《说文》：“戎，兵也。”“致戎”《释文》“本作致寇”。高亨：“咎，谴责也”。言小人而乘君子之器，形状与心态，均极丑陋。寇戎，是你自己招致的，又谴责谁呢？

九四：解而拇，朋至斯孚。

“拇”，陆绩云：“足大指也。”来知德说：“而，汝也。”高亨说：“而，汉帛书《周易》作‘其’，当从之。”徐志锐说：“九四，六五两解字均为解脱之解，非缓解之解。”

王弼以三为拇，以初为朋。他说“三为之拇，则失初之应，故解其拇，然后朋至斯孚而信矣”。李鼎祚说“九四体震，震为足，三在足下，拇之象”。来知德、陈梦雷亦以之为拇，但却以二为朋，陈并说：“此大臣去邪党以亲善类者。”朱熹曰：“拇，指初。初与四皆不得其位而相应，应之不以正者也。”朱之意以二为朋矣。

但尚秉和的解释，与诸家不同。尚说：“震为足，四前遇重阳，阳遇阴则通，故曰‘解而拇’。言利往也。”尚之意“解而拇”即放开脚步前进之意。他又说：“阴以阳为朋，九四前遇重阴，下乘阴（按指六三），阴孚于阳，故曰：‘朋至斯孚’。言上下阴共孚于四也。《彖传》谓‘往得众’，指此爻也。”是尚意又以朋为众阴爻矣。炎升按：初四，刚柔相际，义无咎，则不当解，朱之说非也。三为“负且乘”的小人，解之为去邪党是矣。然以九二一爻为朋亦非是，因阴以阳为朋，二、四同德非朋也。尚氏以解拇为放开脚步前进，立意较优。盖解之为解，关键在于震爻，震如不进，蹇何能缓解。尚的解释与《彖》“有攸往”《彖传》“险以动”“往得众”“往有功”之义均符合，故较来、陈二家“解小人”之说意义更切合，更重大也。不过“朋至斯孚”之朋，亦不应专指“众阴爻”，而应采赵汝棖、徐志锐注蹇九五爻“大蹇朋来”之义：以朋指诸爻来说，包括九二阳爻在内为佳。何也？大蹇之时，诸爻可“朋来”，解难之时，诸爻亦可“朋至”。且六五与九二为正应，五焉能舍其朋耶？

《象》曰：解而拇，未当位也。

“未当位”，言四以阳居阴，不当其位，如解拇前进，则动而免乎险，难可解矣。

六五：君子维，有解，吉。有孚于小人。

来知德说：“维者，系也。”闻一多亦说“维，犹系也”。按：维系，引申为固结或团结，有与君子团结一致，共解蹇难之义。

“有解”，即解除小人，不使妨政害治，吉之道也。“君子”，指二、四。二得中道，四为朋类所孚，六五，当君主之任，宜与之维系固结以退小人，则蹇难可缓解矣。“有孚于小人”者，朱熹解释说：“孚，验也。君子有解，以小人之退为验也。”王弼注：“居尊履中而应乎刚。可以有解而获吉矣。以君子之道，解难释险，小人虽暗，犹知服之而无怨矣。”陈梦雷说：“五虽能任二、四以解难，凡卦中诸阴，皆信服而退听。此贤君能用贤臣以除患，使小人畏服者也。”

炎升按：五爻，“君子维”即亲君子；“有解吉”即远小人。朱子说：“有解，以小人之退为验。”系根据《象传》“小人退也”一词立论，可谓正确。王弼说：“小人虽暗，犹知服之而无怨。”陈梦雷说“此贤君能用贤臣以除患，使小人畏孚者”之说，亦合孔子“举直措诸枉，能使枉者直”的儒家思想。王、陈二家之说，颇有德法并用之义，与象辞“小人退也”之解释，不相冲突，今并存之。

《象》曰：“君子有解”，小人退也。

《程传》：“小人之党去，则是君子能有解也。小人去，则君子自进，正道自行，天下不足治也。”

郑汝谐说：“益之戒曰：任贤勿贰，去邪勿疑。”故君子解蹇以退小人为第一要义。

上六：公用射隼于高墉之上，获之。无不利。

来知德说：“上高而无位公也。”尚秉和说：“震为公，为射。”《九家易》曰：“隼，鸷鸟也。”高亨说：“隼，鹰也。墉，城墙。”李鼎祚说：“二变时体艮，艮为山，为宫阙，三在半山，高墉之象也。”但未指明“隼”是什么。陈梦雷对此说得很具体。陈说：“上六居卦之最上，又震体，故有公象。三（即六三）居下爻之上，互二、四为离。离为飞鸟。有隼在高墉之象。上与三非应，则敌

也。有射隼于高墉之象。”又说：“《系辞》以三为小人，以上为藏器待时之君子，六爻唯上独正故也。”陈氏此解一扫他家以占者为“公”或以上为“隼”（如王申子），或不指公，隼为谁（如郑汝谐，《周易折中》）含糊模棱的说法。盖坎为弓，为宫，为矢。离为飞鸟。今以“隼”为三，与象理均合也。

“获之，无不利”者。坎为获。尚秉和说：“上六履重坎之上，动作如意，故获之，无不利也。”来知德说“上六柔顺得正，而居尊位，当动极‘解’终之时，盖能去有所凭依之小人者也。故有‘公用射隼于高墉’而‘获之’象。占者得此，则小人悖逆之大患解之已尽矣。故无不利”。

《象》曰：“公用射隼”，以解悖也。

高亨说：“解，除去也。《尔雅·释诂》：‘悖，强也。’《释言》：‘强，暴也’。此‘悖’字即强暴之义。……‘公用射隼’，乃除去强暴之鸟；比喻除去强暴之人也。”来知德说：“以下叛上谓之悖。王莽是也。”尚秉和说：“坎为悖，上六居重坎之外，故曰：解悖。”徐志锐说：“悖即悖逆，即反叛作乱。‘解悖’即平息了叛乱。解卦至此，蹇难才全部解除，终于脱离了险境。”

解 卦 论

过己氏曰：《序卦》说：“蹇者，难也。物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。”朱熹说：“解，难之散也。”根据以上论点，方知解卦是蹇难经过人为努力，得到缓解之后，政治家在解灾纾难方面所采取的善后措施也。

蹇乱初平，一般应采取休养生息，安舒宽平之政，以稳定人心，即“解利西南”。然此非治蹇之本也。治蹇之本，在于得人，在于亲君子而远小人。君子进，小人退，蹇自解而难永纾矣。解

卦的核心思想，即在于是。请援引各爻辞以说明之。

解以解去小人为主。小人去则难可解，小人留则难仍至。陈梦雷说：“解难莫要于解小人。”此言甚是。观解初六的“无咎”。以其际于二阳也。九二的“获狐”，九四的“解拇”，解小人务尽务速也。六五的“有解吉”，上六的“射隼”，国家之解小人也。六三的“负乘致寇”，小人之盗窃高位，盘据要津者，解之对象也。按阴爻说，除六五履尊居中为国君外，其他三阴皆小人也。按爻位说，六三以阴柔居高位，当险极，乃小人之尤者，必去之蹇难方可解除也。陈梦雷说：“小人者，乱之根也。故六爻之义主于去小人。六三一阴为小人，非据以致天下之兵者；诸爻皆欲去之。二之‘获狐’，获三也。四之‘解拇’，解三也。上之‘射隼’，射三也。五之‘有孚’，亦退三也。”

丘建安亦说：“解之义有二：有所以解难者，有所以解小人者。小人不去，难根不除。上爻惟初所以解难也。二、三、四、五、上，皆所以解小人也。‘狐’以言其蛊惑，“隼”以言其鸷害，‘拇’以言其附丽，‘负乘’以言其僭窃，至五明以小人斥之，所以显其罪而去之也。”何楷更指出解难之责在阳爻。他说：“解，去小人之卦也。卦惟二、四两阳爻，皆任解之责者。”这把《解》之对象与责任，说得更明白了。

或言：解卦《彖辞》既说“利西南”矣。但接着又说：“无所往，其来复吉”。“有攸往夙吉”。文王之言，何游离不定若是也？曰：此易之变化性，适应性，往往因时因地而制宜，不同于他经者也。此义我不欲烦说，且引徐志锐氏之言以实之。徐说“解卦为蹇难缓解。缓解并不等于解除。如果失掉警惕，不加防备，还会发生蹇难之事。唯有行处解的中正之道，才能避免再发生蹇难。”又说：“经过一场大难的动乱之后，风俗法度一定会留下许多弊端。如果看不到这些问题，掉以轻心，不及早革除，还要酿成蹇难大患。因此，缓解紧张情绪，并不等于松懈意志。和顺安定并不等

于苟且偷安。要发愤有为，即‘有攸往’；要革除积弊，越早、越快、越好，即‘夙吉’。如此才能有功效，方可‘往有功’。”

总之所言，文王之意，大难方解，并不等于万事大吉；善后措施，更应加紧进行；而迟不如早，缓不如速。且弭蹇之道，宜于彻底。否则，“动而免乎险”，不等于蹇不再来。《彖传》强调解时之大，可谓有深意矣。

再解与蹇两卦爻辞，因所处爻位，性能比应的不同，各有不同的表现与作用，其特点，全在“时”字。故蹇曰“时用”，解曰“时”。不知“时”不足以济蹇处解也。今试举解卦六爻论之。

解卦初六，只言“无咎”，不言其他，在卦中似无甚意义。不知此就大难缓解后的一般群众言也。盖蹇难缓解，社会秩序得到初步安定，初六阴柔在下，无官守无言责，只应适应时会，从事生产，很快恢复生活秩序。然休养生息，也有其必要条件，其条件即在上有正应或靠近正确的领导者。这样社会才能有保证的得到安定。今初近比于九二，有刚健中正之德；上应于九四，有阳刚振作之才。初以柔顺而应之于下，刚柔相交，上下共济，故蹇难能彻底得到缓解，此其所以“无咎”也。

九二为解卦的中心，时代所赖以解者也。解蹇之道，既在于解去小人，更在于任用正直的君子。小人似狐之邪媚，必捕获之。君子有黄中之德，如矢之直，必得而用之。依此而行，悉出于正，自能获吉。昔舜佐帝尧，诛四凶而举八元，八恺；齐威王听淳于髡之谏，烹鄂大夫而赏即墨大夫。九二爻辞：“田获三狐，得黄矢，贞吉。”此其例也。

六三，以小人之身，居君子之位，以负戴之人，乘尊贵之器，非国家政治衰慢，是非颠倒；官吏贪渎违法，暴虐下民，曷能致此？此社会蹇难之源，寇盗之所从出也。陈梦雷曰：“二视三为‘狐’，上视三为‘隼’，四视三为‘拇’，群起而攻，有‘致寇至’之象。”然则国家之乱，不在于有小人而在于小人盗窃君子之

器。不在于不重用君子，而在于上慢下暴。慢藏所以诲盗，冶容所以诲淫。“上慢下暴”，所以招致祸乱。来知德以“负且乘”，比汉文帝之宠邓通，擢为太中大夫，所言甚当。然清高宗晚年重用和珅；洪秀全后期疏远石达开，重用安、福二王。珅招杀身之祸，二洪亦陷太平天国于灭亡。小人之窃据高位，岂非致乱之根源哉？！

九四：“解而拇，朋至斯孚”者，“拇”人之足拇指，犹小人之亲近于己者。在解之时，近于小人，必疏远君子。小人之交不去，则君子之朋不孚。九四阳刚在险之外，动体也。如为小人所包围，行动受其阻滞，必难奏解难之功。若能“解拇”而去，放开脚步前进，则动而出险，蹇难即可解除。《彖传》言“往得众”、“往有功”都是对九四说的。其注眼点也都是在“往”字上。但四不“解拇”就不能“往”。不往就不能“得众”，不能“有功”，朋也不会来孚。这么说九四的成败，得众不得众，有功或无功，全与“解拇”有关系。吾读《史记·商鞅列传》：孝公为重用商鞅，至于刑黥太子师傅公孙虔。读《晋书·符坚传》：坚为起用王猛，不惜杖杀其重臣姑臧侯、樊世，盖二人不去，则商鞅、王猛之政不行，变法之功不著。《彖传》说：“解而拇，未当位也。”说明君子与小人，不当其位，必解而去之方妥。此人君用人之略也。

上六居解之终，动之极，位高而尊，乃国家重臣，即古所谓贵戚之卿，今所谓领导班子之成员也。鹰隼凶狠阴鸷占据高墉宫墙之上；乃权奸贵胄，盘据要津，窥窃神器，蛊害民者，上六为藏器待时的君子，负天下解蹇之任，奋其救时之志，弯弓除暴，一举而获之。凶暴之小人既去，国家之悖乱解除，灾难得到平息。解之大功成矣。来知德曰：“上六之隼，则外戚之小人，王莽是也。”然则昆阳之战，长安之兵，正射隼高墉之事。而周勃、陈平诛诸吕以安汉；李隆基除韦后以复唐，即上六解悖纾蹇的史例也。

至于六五：为解卦之主，乃解除蹇难的中心人物。但解蹇之道，既在亲君子而远小人。而解悖之方，亦须有一个以功业相维

系的领导核心，协力以济蹇。领导核心如果是正人君子，则君子之朋既固，小人的邪党必解。小人既退，正气树立，渐久则小人亦革面改心，大难自平矣。历史上桀纣之败，杨广之亡，在于小人维而君子解。商周之兴，汉唐之盛，在于君子维而小人退。诸葛武侯在《出师表》上分析先汉、后汉对贤臣小人的态度时说：“先帝在日，尝与臣论此事，未尝不叹惜痛恨于桓灵也。”对解蹇之理，成败之由，三致慨矣！

周易经世学新论卷五

损卦第四十一

䷨
兑下艮上

损：有孚。元吉，无咎。可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。

损卦兑下艮上，按卦象说：泽深而在下，山高而在上，有损低以益高之意。按卦爻说：朱熹、陈梦雷注“损”为“减省”；来知德、高亨、徐志锐注“损”为“减损”。“减省和减损”，出于被动或不得已，然其中亦含有艰苦、节约思想。在蹇难缓解之后，尤应如此。

孚，诚信也。“有孚”即当损之时，不得不损；不当损之时，亦不得妄损。合于时代的需要，适应客观的环境，为利国而损民，事出于至诚，心可鉴于群众，人皆信之，即“有孚”也。“元吉”指损的结果；“无咎”指损的行动。“可贞”，言当巩固基础；“有攸往”，言可发展前进。损而“有孚”，则四美皆至矣。大禹“菲饮食，恶衣服，卑宫室”，以形劳天下。卫文公“大布之衣，大帛衣冠，务财训农，通商，惠工。”汉文帝省刑薄赋，提倡农业，躬行节俭；皆损之事也。“曷之用？二簋可用享。”来知德说是问答之辞。崔憬曰：“曷，何也。”意思是：损道怎样来应用呢？言当损减之时，即二簋之薄礼，亦可致祭于鬼神，何况人事？“簋”，古代盛黍稷稻粱的陶器。用于祭祀，亦用之于宴飨。《诗·秦风·权舆》：“于我乎，每食四簋，今也每食不饱。”即是其例。这和习坎：

“樽酒，簋二，用缶，纳约自牖。”《论语》：“礼与其奢也，宁俭”的观点均相同。尚秉和说：“震为簋，坤数二，故曰：‘二簋。’兑为享，享、飨通。”

《象》曰：损，损下益上，其道上行。损而“有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。”二簋应有时，损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。

先儒皆称损自泰来，乾之九三，上升坤六；坤之上六，下处乾三。故曰：“损下益上，其道上行。”指乾益坤，故曰：“损刚益柔。”且损其所当损，不妄加于民，民必乐于奉上，故称“有孚”。“有孚”，则“元吉，无咎”。不但可巩固现在，亦可发展将来。这是从卦变立说。本书向皆采用卦综，然此卦按卦综亦未允当。正确的是损从咸来，益从恒来，理由在后论中详说，此处从略。“二簋可用享”者，损道出于不得已，必须简约从事。当简约减损之时，虽以“二簋”之薄礼，亦可致敬于鬼神，并可施之于宴享也。“损刚益柔有时”者，天地之理，泰不可过，泰过必当有所损。否不可极，否极则当有所益。损盈益虚，乃宇宙辩证之理，矛盾转化的规律。《说文》：“偕，俱也。”“损益盈虚”，须视时而行；故曰：“与时偕行”也。

艮为时，乾为盈，坤为虚。陈梦雷说：“当其可之谓时。”尚秉和说：“损为七月卦，时已当否，阳日减，阴益增，正损刚益柔之时。”损卦强调“时”，正为此耳。

《象》曰：山下有泽，损。君子以惩忿、窒欲。

山高泽深，当地壳形成时，损为泽，益为山故也。譬如筑城，城愈高则隍愈深；譬如建屋，屋愈隆则池愈卑。盖隍不深则城不能高；池不卑，则屋亦不能隆也。故《易》以减泽中之土益山为损，象与理均如此也。君子效法损卦精神，以从事修养，应制止

忿怒，避免刚暴之失；杜塞贪欲，防止淫邪之念。则就会过失日损，德业日增了。

来知德说：“惩者，戒也。窒者，塞也。忿多生于怒心，刚恶也。突兀而出，其高如山，况多忿如少男乎？故当戒。欲多生于喜心，柔恶也。浸淫而流，其深如水；况多欲如少女乎？故当塞。”来氏谈忿、欲的原理，很切至，故两存之。

初九：已事遄往。无咎。酌损之。

项安世说：“古语止疾曰已。”虞翻：“遄，速也。”徐志锐说：“治病之事，贵于急速，急速才能得救。”刘大钧说：“使遄有喜，帛书《易经》作事端有喜。”又说：“已事遄往，乃指止疾之事应速往，此正与六四爻‘损其疾’，事遄有喜，无咎，互应。”

在“损下益上”之时，初九以刚居刚，刚而有余，上应六四，以阴居阴，柔弱不足。六四的疾，正从阴柔过甚而来。初九与四正应，不肯坐视，速往医之，乃舍己为人之善事，“无咎”之道也。“酌”，酌量也。在损之初，损己益人亦当斟酌浅深，求其适度，不可过量，故曰：“酌损之”也。

《象》曰：“已事遄往”，尚合志也。

朱熹说：“尚，上通。”尚秉和说：“四坤为志。‘尚合志’言上行与六四相合。四无过柔之疾，初也减过刚之弊，二者平衡统一，各适其度，故‘无咎’也。”

九二：利贞，征凶，弗损益之。

“贞”者，贞固。“征”者，行动。震为征。九二阳刚得中，前临重阴，又震体，宜于前进。且损卦以损下益上为义，九二与五正应，正宜往而益五；为何反曰“利贞，征凶”呢？此爻尚秉和之意，九三既已损矣，若再损二，则否象瞬将来，到，“天地闭，贤人隐”，形势就变了。故利于贞固自守，以征行为戒。予谓此乃《周易》“变动不居”，“不可为典要”的原则，具有很明显的辩证

唯物观点，学者应细加体会。此爻虞翻、姚配中、朱熹等所解，多不得要领，独王弼知其故，王说：“九二履中，而复损己以益柔则剥道成。”尚氏更发挥其义。来知德说：“本卦性悦，此爻变震，以悦而动，必容悦以媚上，则流于不中不正矣，所以凶也。”关于“弗损益之”之义，金景芳说：“严子陵不做汉光武的官，没有什么益，可实际益处很大。”《白话易经》上亦说：“世上有许多愚忠愚义的人，却往往不了解这一道理。”

《象》曰：九二利贞，中以为志也。

二之所以贞而不进，不损己以徇上者，唯恐损之太过，于国于民皆无利，故以不损为益。《周易》重中字，过与不及，皆失其中，二若亦如初之過往，则中道一失，其凶大矣。此即“中为志”的意义也。金景芳说：“我们读《易经》《易传》，很明显会发现它最强调‘时’字。第一个就是‘时’字，其次强调‘中’，再次强调‘正’，强调‘顺’，强调‘应’。这是孔子作《易传》，从《易经》中发掘出来的，是辩证法的思想。”金先生的发现，亦可在此爻中得其诠释。

六三：三人行则损一人，一人行则得其友。

三为人位，损卦以三爻为关键，故称“人”。阳以阴为友，卦从咸卦上下卦相易而来。咸下卦之九三与四、五爻相互成乾，故称“三人行”。今者艮易居兑上成损，三往居上，则阴阳三爻各相应，故称“一人行，则得其友”。但昔人解损以卦从泰来，似成定论；余在《彖辞》注及后论中，特作分析，以俟学者研讨。

《象》曰：“一人行”，三则疑也。

“疑”，《礼·坊记》：“夫礼者，所以章疑别微。”《疏》：“疑谓是非不决。”胡远浚：“疑者，戾也。”高亨说：“疑谓主张分歧。”盖疑为疑似，谓逢事主张分歧，意见不统一，是非难决也。朱熹说：“两相与则专，三则杂而乱。”来知德说：“三损其一者，损有

余也，两也。一人得友者，益不足也；两也。天地间阴阳刚柔不过此两而已。”徐志锐说：“这是《周易大传》论证阴阳对立统一规律的一个重要命题。”又说：“这里提出了一分为二，与合二为一的问题。”对“损”之精义，说得透彻。

六四：损其疾，使遄有喜。无咎。

四以阴居阴，过于柔弱，且本艮体，性止而不进；犹人之沉溺酒色，精神萎靡不振，不能有作为者，故曰：有疾。所幸下应初九，刚健有为，在损之时，具有治病救人之心，甘愿“损刚益柔”，遄往补救之。如此，则刚柔相济，六四之疾可损，喜事立至矣。“疾”，即人的缺点。缺点经人指出，就决心改正，永不再犯，就是大喜。人能变化气质，虽愚能明，虽弱能强，尚有何咎？六四居艮体之下，亦居震体之上；震性动而进，如人之具有两重性，近朱则赤，近墨则黑。四之能有喜，以其得初为友也。

尚秉和说：“坤为疾。坤疾象失传，旧解故多不当。”来知德说：“兑悦在下，喜之象也。”刘大钧说：“帛书《易经》作事端有喜。”

《象》曰：“损其疾”，亦可喜也。

程颐说：“疾谓疾病，不善也。损于不善，唯使之遄速，则有喜而无咎。人之损过，唯患不速，速则不致于深过，为可喜也。”

六五：或益之十朋之龟，弗克违。元吉。

“朋”，古代货币单位。《汉书·食货志》：“两贝为朋。”“十朋之龟”，崔憬说：“用元龟，价值二十大贝，龟之最神贵者。”此言或益之以高价之龟也。但朱熹、来知德之解释与此不同，他们说：“两龟为一朋。‘十朋之龟’大宝也。”是以“十朋之龟”，为或人赠龟二十个也。我想崔憬的说法是对的。因龟以大为贵，不一定以多为贵。且龟所代表者取其刚正之德，非取数量多也。故不拟采用其说。

再说“或”是什么？虞翻说：“或，指九二。”尚秉和、金景芳、徐志锐都说“或”是上九。徐说：“或字为不定辞，即言或者还有益之之爻。《象传》言：‘六五元吉，自上祐也。’指明或益之之爻为上九。”尚秉和说：“自虞翻以来，皆以二益五为说，清儒皆宗之。不惟与《象传》背，且与经背。经于九二言‘征凶’，言‘利贞’，言‘弗损’，则二固不往五。况《象传》明言‘自上祐’，则‘十朋之龟’指上也。‘弗克违’，言五承上也。则以二益五为说者，其误益明矣。”尚徐此说，无人能非之矣。予谓此爻之义，六五以君主之尊，柔顺虚中，上承上九。损其地位之尊，接受上九刚直之益，而不敢或违；如唐太宗之与魏征一样。故曰：“元吉”也。尚秉和说：“艮为龟。”来知德说：“大象离，龟之象也。”《象》曰：六五“元吉”，自上祐也。

尚秉和说：“上为阳，五承之，故曰：‘自上祐也’。”查慎行说：“五之‘祐’盖自上来也。”这点更证明六五之“祐”是接受上九刚德之益也。

上九：弗损益之。无咎，贞吉。利有攸往。得臣，无家。

损卦以损下益上为义，下卦为益人之爻。上九处损之极，损极当变；当受益之极，益极当损。《易》例：阳实阴虚。上阳爻，本身具备充实的条件；如再受人之益，将有过盈之虞。《象传》说：“损益盈虚，与时偕行。”上九自当根据本身条件，不损人而去益人，故曰：“弗损益之”。此则“无咎”之道，然亦以正为“吉”。《易》例：阳遇阴则通。上九下临三阴，又比柔顺虚中之君，且与六三为正应，故“利有攸往”。“得臣无家”者，尚秉和说：“坤为臣，上据坤，是得臣为助也。”再上以三为家，损卦以三益上而成卦，上不返三，故曰：“无家”。以理言之，“无家”，即国之大臣，公而忘私，不有其家也。王肃说：“阳刚居上，群下共臣。故曰：

‘得臣’。得臣则万方一轨，故‘无家’也。”

《象》曰：“弗损益之”，大得志也。

阳为大，坤为志。上九据坤，得三为臣，其志能行，不损人自益而能益人，天下归之。故曰：“大得志也。”

损 卦 论

过己氏曰：损卦的要旨有二：一为殷周时期，国家赋税思想的体现；二为中国人民节约治事的原则也。今试说明其义：

一、朱熹注损曰：“损，减省也。”又说：“损下益上，损内益外，剥民奉君之象，所以为损也。”此意陈梦雷氏宗之。来知德注“损”为“减损”。高亨、徐志锐宗之。夫损民益君，人民纳赋税以供国用，乃分之常，作《易》者为何名之曰“损”乎？盖作者认为损民乃所以损国，民贫而国亦弊。故国家征赋税必出于建政、建军、国计民生之所必需，征其所当征，损其所应损，其孚诚为人民所见，以此取用于民，民皆乐于输将，此损之义也。且举爻辞为例：九二爻辞曰：“弗损益之”。此人臣以义事君，而不主张损民以益上之义也。上九以阳刚居崇高之位，如挟其贵以损民，必现掠夺之势，民将不堪。故亦曰“弗损益之”。此执国家钧衡之柄者，重德而不重赋之意也。以上所云，皆殷、周时期，有关赋税思想之体现。《论语》上有若对哀公问时说：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”有若，孔门高弟，其所发挥有关赋税之意，正与损卦观点相同。于此可知儒家与《周易》哲学的渊源了。

二、关于节约的意，在损卦“减省”“减损”两个概念中，已含有明显的旨趋。《彖辞》复有“曷之用？二簋可用享”之文。夫在古代社会里，“国之大事，在祀与戎”。祭事尚丰不能薄，乃当

时天经地义。而损卦主张以“二簋用享”，何其俭啬如是？且祭祀可减损，人事上还有什么不可减损的呢？这其中充分含有艰苦节约、生产建设的思想。尤其是在蹇难缓解之后，继之以损，就更可看出这里的深刻意义了。由此而知，艰苦节约的思想，不只后人重视之，即在《周易》创作时代，即已谆谆提倡之矣。《彖传》说：“二簋应有时。”说明时当益则益，时当减省即减省的灵活性。

三、关于损、益二卦组成的问题，《易》学家极为重视。较主要的为尚秉和、徐志锐二氏。尚秉和说：“否、泰者天道之自然，为运会所必有，故以次于上经十卦之后。损、益者人事之进退，为人为之所关，故以次于下经第十卦之后。……以此见四卦为全经之枢纽，与他卦绝不相同也。”徐志锐说：“上经乾、坤之后，十卦而泰、否；下经咸、恒之后，十卦而损、益。……因此，泰、否之卦体，来自乾、坤；损、益的卦体，又来自泰、否；而泰、否、损、益，又皆为乾坤之大用。其核心思想在于阐发天地阴阳的对立统一规律。”二家所言，阐明泰、否、损、益在《周易》上下经中所占位置的重要性及其作用，对我们启示良多。但我认为六十四卦中非独泰、否二卦来自乾、坤；而损、益二卦亦不能遽认为来自泰、否也。何以见之？

各《易》学家以损、益从泰、否来者，皆以为泰下卦的九三，往居上六；上卦的上六，来居九三；则泰卦即变而为损。故称损为“损下益上”，“损刚益柔”，及“其道上行”。反之否卦上卦的九四，来居初六；下卦的初六，往居九四；则否卦即变而成益。故称益为“损上益下”、“自上下下”及“天施地生”。再观损卦六三爻辞：“三人行，则损一人；一人行，则得其友”的说法，更足说明问题。此说主之者甚多，似已无可改易。但来知德氏独以损、益二卦相综为解释，虽有其理由，然若拿损六三爻辞体会，却显得太牵强了，颇难使学者信服。我则另有一个想法。就是：如果说

泰、否来自乾、坤，就应该说：损、益来自咸、恒。为什么这样说呢？因为乾、坤变泰、否，系采用乾、坤两个上卦左右相错的办法。咸、恒变损、益，则系采用咸、恒两个卦上下相易的办法。例如：乾坤两卦的上卦左右相错，坤往乾上即是地天泰；乾往坤上即是天地否。咸与恒卦咸卦上下相易则变成“山泽损”；恒卦上下相易，则变成“风雷益”。由此知损自咸来，益自恒出也。按此解释，损是以咸下卦的艮刚，易上卦的兑柔，故说“损下益上”，“损刚益柔”，“其道上行”。益是以恒卦上卦之震刚，易下卦的巽柔；故说“损上益下”“自上下下”“天施地生”也。按两卦上下相易，学者又称为“上下象易”。这一概念，由虞翻发之，刘大钧教授在《周易概论》中，曾详加阐述，并举出咸和损，恒和益，屯和解为例，认为这是卦变的一种。此说可取。

又益卦的上九，即恒卦的九三。两卦爻辞：恒卦九三曰：“不恒其德，或承之羞，贞吝。”益卦上九曰：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”“不恒”和“立心勿恒”二句的精神实质，并无多大差别。由此判断，益从恒来，是可靠的了。此种组合，非作《易》者故作虚玄，实乃天地自然的契机，或如朱熹所说“出于理势之自然”者。是《易》学独有的变化妙用也。

四、损卦九二、上九两爻，均谈“弗损益之”，然其意义迥异。陈梦雷说：“上九‘弗损益之’，与二爻不同，二爻言不损己以益人，此则不损人以自益也。”又说：“上虽损卦之终，不得遽言‘损上益下’之事，且上正受下之益者，又不得反言益人。”陈氏之意，上九既为受益之爻，似不能遽言益下。殊不知六五爻辞“或益之十朋之龟”，即系由上而来。上如不能益下，则五曷能受此刚德之益呢？《序卦》上说：“损而不已必益。”上九处损之上，为受益之极，已到当变之时，故不受人之益，反去益人。此益之变化性，亦与“损刚益柔有时”之《彖辞》命意符合。故爻辞云：“弗损益之。”说明上九能益人也明矣。

且损卦《彖辞》强调“时”字，言“损益盈虚，与时偕行”。按上九爻乃损卦之所以为“损”者，地位非常重要。它在“损下益上”之时，以崇高之位，如再受益，则强取豪夺必有过盈之虞。且损卦原则，应损则损，应益则益。今既已过盈，正“损刚益柔有时”之时也。又损盈益虚乃自然的法则，社会的常理，“弗损益之”，正是“与时偕行”的具体说明，故陈氏之言非是矣。

朱子《本义》上说：“上九欲自损以益人，然居上而益下有所谓‘惠而不费’者，不待损己，然后可以益人也。……惠而不费，其惠广矣。”朱熹之意，上九“弗损益之”，非不损人而益人，乃不损己而能益人也。这是根据上九所居的地位，所处的优越条件来着眼，也有一番深远的意义。何也？天地间居领导之位者，应益人之事很多。而益人之事，不能全靠损己。若靠损己才能益人，如墨翟所提倡的形劳天下者，则范围狭隘，局限多矣，何能及天下也。且“惠而不费”者，“因民之所利而利之”也。以近日之常识论之，则为政者，提倡农业以富民，提倡工商业以富国；提倡改革开放以富社会。再则提倡科学以充实物质，提高教育以优化民族的素质，原则上，皆属“惠而不费”之事。凡此一切皆政治家之所能办，应办而不可不办者也。以此为益，正所谓“弗损益之”也。如此而“无咎，贞吉，利有攸往，得臣”；不待言可知矣。然其必要条件为“无家”。“无家”者，公不计私，以天下为家也。如一切为个人设想，其身不正。“吉”的条件丧失，凶且随之矣。故朱子“惠而不费”之说，意为不损己以益人。但不损己以益人，即不损人以益人之大者也。

五、统观各爻之义：初九的“已事遄往”，乃舍己以救国家之难者也。魏信陵君救赵，存魏却秦之事似之。然终难免于魏安釐王之忌者，岂非损之不“酌”耶？！

九二阳刚居中而应五，似亦宜“遄往”矣。然爻曰“利贞”，“征凶”者，以下损过当，则上将成“否”；“益”多反不利于国。

譬如人臣枉道奉君，影响世风甚巨。故有四皓高卧于商山，严光垂钓于富春。林希元曰：“桐江一丝，系汉九鼎。”即九二“弗损益之”之时用也。

九三、“三人行则损一人；一人行则得其友”之论，乃古今治学、治国、办大事、干革命的哲理。孔子以天地、男女之道论“致一”；以“二人同心，其利断金”之语论求友者，贵专也，即致一也。《庄子·列御寇》以“大道以多歧亡羊，学者以多方丧生”喻治学；恶纷歧也。纷歧即“三”也。且为政之道，宜“择善而固执之”，最怕朝令夕改。郑子产有言曰：“为善者弗改其度，故能有济。”若二三其德，如新莽改制之所为，民将无所适从矣。

六四之“损其疾”，乃“惩忿、窒欲”之事。

六五受“十朋之龟，弗克违”以史求之，其汉昭、宣之于霍光，唐太宗之于魏征乎？

上九“弗损益之”，乃古大臣公忠谋国，公而忘私者之所为。春秋时，楚国斗谷于菟为令尹，自毁其家，以纾楚国之难。孙叔敖相楚庄公，廉政爱民。齐晏婴相景公，辞新宅而不居。均似之。齐陈成子之以“私量贷民”也，意则反之。此“损”卦六爻之大略也。

益卦第四十二

䷩ 震下巽上

益：利有攸往，利涉大川。

“益”之为增益，和“损”相反。“损”以“损下益上”成卦，“益”以“损上益下”成卦，是以民为本之义。陈梦雷说：“民贫则上无所寄，民富则上无可忧。”郑玄曰：“人君之道，以益下为德。”是也。

益卦从恒来。恒上卦的震和下卦的巽相易，即成益卦。《彖传》说：“损上益下”“自上下下”“天施地生”，盖由此来也。旧注以益来自否卦，认为损否上卦乾之九四，益下卦坤之初六，即成为“益”，亦有理由。然缺乏联系性，故不取之。

益卦九五，阳刚中正，下临三阴又与六二正应，阳遇阴则通，故“利有攸往”。初九震刚性动，前临三阴，互坤为大川。震巽二卦皆木象、震为舟，故曰“利涉大川”也。

《象》曰：“益”，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。“利有攸往”，中正有庆。“利涉大川”，木道乃行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

“损上益下”，“自上下下”，皆从卦变、卦体言。“民说无疆”，言上以德益民，民悦其德，有无边的快乐也。“其道大光”，言居高位而能以身下民，其德愈益光大，谦所谓“谦尊而光”是也。九五阳刚中正，下应六二亦中正，如圣君得贤臣，刚柔相济，庆泽

流于天下，故利往，而“有庆”。初九震象为舟，前临坤川，震动推之，巽风助之，乘风破浪，通行无阻，是赖舟楫之利而行也。尚乘和曰：“震为舟，故曰木。古剡木为舟，故谓舟为木。涣曰：‘乘木有功’。中孚曰：‘乘木舟虚’。皆以木为舟。”尚氏之言，深得象意。若程颐改“木”为益，可谓失“阙疑”之训矣。震德动，坤为无疆。益具备动巽之德。动则奋发有为，巽则潜心逊志，故“日进无疆”；此言为学的功夫。天施于上（按指恒卦之震来居巽下。震阳卦天也）。地生于下（按指恒下卦之巽，往居震上，巽阴卦地也）。天施其气，地成其形。故生生不息，为天地生物之德。其益可谓无方矣。“无方”言方域无限，利溥天下也。“凡”者：一切也。言一切益道，皆适其时而行。“损”言“与时偕行”，“益”亦言之。盖时者，《周易》之精髓，如不知“时”即无《易》矣。

本卦三至五爻互艮，艮为时也。

《象》曰：风雷益，君子以见善则迁，有过则改。

益卦由风与雷组成。宇宙间现象，风雷是相辅为用的。天降雨时，雷迅则风烈，风烈则雷激。风增雷势，雷助风威。是大自然互相助益之象也。以国事言之，风为教化，雷为刑罚。教化主德，刑罚主法。为国者，先教化，后刑罚。德威并行，宽严相济。是政治上的互相助益也。以人之治学言之，善欲其大，过欲其无。迁善宜效风势之速，改过宜效雷势之猛。过少则善益多，德业日进。此人在德业修养上的交相助益也。君子以此为法，对个人是“见善则迁，有过则改”。对政治是有善必奖，有恶必罚。则得益卦的精义矣。

初九：利用为大作，元吉。无咎。

虞翻曰：“‘大作’谓耕播耒耨之利”。侯果说：“‘大作’，为耕植也。处益之始，居震之初，震为稼穡，又为大作。益之大者，莫大耕植，故初九之利，利为大作。”刘大钧说：“依卦气说，震

三月卦，故称耕播。案《尚书·虞书·尧典》‘寅宾出日，平秩东作’可为虞侯二说之证。而《彖》称‘天施地生，其益无方’。亦说耕播之事，故虞、侯二说为是。”尚秉和说：“《禹贡》‘恒卫既从，大陆既作’。《注》‘二水已治，从其故道，大陆之地，已可耕作’。是‘作’即耕也。”

炎升按：益卦所谈皆治国理民的大事。民以食为天。初爻震动在下，时当春日，象征耕播，国君之益民，无大于民食者，故利用为耕植，乃元吉之道。尚秉和释“作”即耕；刘大钧赞虞、侯之说，是矣。至于朱熹、陈梦雷各家释“大作”为大有作为；“厚事”为重大之事，高亨释“大作”为“大建筑”，均不可从。

《象》曰：“元吉无咎”，下不厚事也。

高亨说：“下指庶民。”俞樾说：“厚，读为后。《注》引《释言语》曰：‘厚，后也。’然则‘下不厚事’犹云下不后事。”此说很有理。故“下不厚事”，言耕作不能落在农时之后，即孟子“不违农时”之意。如此，则“无吉，无咎”矣。按：此爻重点在庶民。

六二：或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。王用享于帝。吉。

在损上益下之时，六二柔顺中正，与九五为正应，是应受五的益者。但二以柔居阴位，五以刚居阳位。六二的柔有余、九五的刚有余。今五以有余之刚，来益二之柔，则刚柔相济，事业可成矣。益之“十朋之龟”，即五以刚德益二也。如此为益，吉可知矣。“永贞”者，永远坚守正道，不因外界影响而改变操守之意。陈梦雷说：“二已得正，恐阴柔不能固守，则非为下受益之道，故戒以永贞。”“王用享于帝吉”者，来知德说：“言永贞虚中之心，必如人君之对越在天，小心翼翼也。”

二与五正应，有君主与臣子的关系，臣子即官吏也。当“损

上益下”之时，上级为了整饬吏治，以刚德教育臣下，刚德即国家的法令与纪纲也。为上者以法令纲纪颁布于臣下，使其坚守不变，不克违背，其专诚如人君之事天一样，则其治可保，其益可谓大矣。

《易》以象说理。尚秉和曰：“艮为龟，为朋友。坤数十，故曰：‘十朋之龟。’二应在五，五艮（指三至五互艮）故以‘十朋之龟’益二也。”又曰：“震为帝，王为五，震为祭祀，故曰‘享’”。

《象》曰：或益之，自外来也。

“外”谓外卦，指九五。言“自外来”者，指明益二者，非初九也。

六三：益之用凶事。无咎。有孚中行，告公用圭。

六三居震之上，震为诸侯。故干宝说：“六三为桓文之爻”。王引之：“用，以也。”“凶事”，指天灾、人祸、甲兵、丧乱等皆是。增益不一定是好事，凶事之来，亦是增益。三之所以得凶者，因六三阳柔，不中不正。且居“多凶”“多厉”之地，乃爻位使然耳。“无咎”者，张载说：“患难忧戚，庸玉汝于成也。”孟子说：“所以动心忍性，增益其所不能。”如此言之“凶事”有何咎哉？

来知德说：“有孚者，诚信也。”“中行”：尚秉和说：“二、三、四阴爻皆承五。夬九五云：‘中行无咎’。泰九二云：‘得尚于中行’。‘中行’谓五。‘有孚中行’者，言三与二、四，同孚于五也。”此句的意义是说：六三的行为，为天子所信也。“告公用圭”者，震为言，故曰告。“公”，崔憬、来知德、陈梦雷、徐纪民诸家皆云指六四。今从之。虞翻说：“三，公位。”非也。“圭”者，天子所赐予。徐纪民引《礼记·郊特牲》中说：“大夫拿在手上的圭，是为了表示守信。”《九家易》：“上公执桓圭，九寸，诸侯执信圭七寸。”来知德说：“震为玉，圭之象也。”然则“告公用圭”者，

言六三以诚信通告诸侯，请求援助也。“有孚”以下二句，是说明六三“无咎”的原因。

《象》曰：“益用凶事”，固有之也。

“固有之”三字，诸家解释都不同。但所谓“固有之”不过两方面：一是“凶事”，是人世间常有之事。即《左传》所载：晋荐饥使乞糴于秦。百里奚曰：“天灾流行，国家代有。救灾恤邻，道也”（鲁僖公十三年）。这是教人对“凶事”不要过于害怕。二是三爻本身就是多凶的。来知德说：“六十四卦惟谦卦三爻有吉字，余皆无。故三多凶。”这种现象与人们所处的时代、环境、具体条件都有关系，并不特殊。这是教人不要悲观失望，要善于克服困难，创造环境。也说明益六三的“益用凶事”，全是爻位使然也。《会解》来尔绳云：“投之艰难险阻之中，置之利害忧患之途。占者受此凶事，警戒震动，可以动心忍性，增益不能而无咎。”《周易》之教人不怕艰苦忧患也如此。

六四：中行告公从。利用为依，迁国。

尚秉和说：“中行谓五。震为告。”“公”者，六四也。崔憬曰：（六四）“居益之时，履当其地，与五近比，而四上公，得屏藩之寄，为依从之国。”是亦以公为四矣。尚秉和说：“从为顺五，‘告公从’者，言下三阴宜共同承五也。”“依”，倚也。“利用为依迁国”即“迁国，利用为依”之意。益从恒卦来。六三乃恒卦的上六；六四，即恒卦的初六，故三与四皆迁国而又疆域相邻者也。“依”者，即三依四、四亦依三也。徐纪民说：“六三在下卦的最上，与上卦邻接。”是亦以三四为唇齿之邦矣。巽为利、坤为国。震动，故曰“迁国”。此爻说明公侯为益民而迁国。

《象》曰：“告公从”，以益志也。

尚秉和说：“坤为志”。言五所以告公而公从者，以五、四均以益下（民）为志也。

九五：有孚惠心。勿问元吉。有孚惠我德。

“孚”者，诚信。“惠心”，益下之心。胡云峰说：“言惠，不言益，益之大者也。”来知德说：“‘惠’者，即益下之惠也。‘心’者，益下之心也。‘德’者，益下之政也。”“问”即卜问。徐志锐说：“问，即《系辞传》所谓、问焉而以言’的‘问’，具体指向龟筮发问。”“勿问元吉”，是说九五对六二既然有真诚惠下之心，不必进行卜筮，就知道一定得“大吉”。盖五下乘三阴，“大吉”之象也。

下“有孚”二字，言下之人信孚其上也。“惠我德”之“惠”《尔雅·释诂》：“惠，顺也。”王引之：“言民信于我，顺我之德也。”

九五：益卦之主，阳爻阳位。且系巽卦中爻，巽为教令，为顺。是九五能领导群臣以益其下而下亦有孚于五，而惠顺五之政令以成其治也。益卦各爻均谈国家政事。九五上下皆言“有孚”，上益其道，下顺其政，益卦之效可见矣。

来知德说：“巽为命，综兑为口。中爻坤，错乾为言，皆告问之象也。故三爻、四爻、五爻曰‘告’曰‘问’。”尚秉和说“震为问，五震覆，故曰‘勿问’。”这是益卦连用“告”“问”二字的原因。

九五爻辞，说明惠民之政，民必顺之。

《象》曰：“有孚惠心”，勿问之矣。“惠我德”，大得志也。

上有诚信以惠民，不卜而知其吉。民信其上而顺其政，则政通人和，治道可成，其志大得矣。

尚秉和说：“坤为志，阳为大。五下乘重阴，故曰：大得志。”

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

上九居益之极，本应益下，因其穷极而变，不惟不肯益下，反而求益于人，是反其道而行之者。这样他不但得不到增益，必然

要遭受外人的打击与反抗。所以说：“莫益之，或击之。”徐志锐说：“上九于‘损上益下’之时，却滋长了‘损下益上’之心。”金景芳说：“莫益之，就是普遍都不益他。谁也不益他。”按此即对《论语》“放于利而行多怨”。《系辞》说“莫之与则伤之者至矣”的具体说明。

尚秉和说：“五艮体，艮为手，为击。”来知德说：“变坎为盗（按指上爻变即成坎卦）。中爻艮为手。大象离为戈兵（按：指全卦中虚有离象）。坎错离，亦为戈兵，盗贼手持戈兵击之象也。此与蒙卦上九‘击’字相同，通是有此象。”

“立心勿恒，凶”者，巽为进退，为不果，“勿恒”之象。益上九言“立心勿恒”。“恒”九三言：“不恒其德”；二者意义相同。益上九言“莫益之，或击之”。恒九三象说：“无所容也”。均有受大家反对之义。此更证明益卦是从恒卦上下相易而来。益之上九，即恒卦的九三也。

陈梦雷说：“为上者始终以‘损上益下’为心则立心有恒，终当受益。若始能自损，终反求益，则‘立心勿恒’，不但无益，自当致凶矣。”

来知德说：“益卦不比损卦。‘损刚益柔有时’，非恒常之道也。若益而不已，则‘日进无疆’，‘其益无方’，所以立心当恒。若不恒，不能益而不已，则凶矣。”又说：“若益民之心，恒久不变，则‘民悦无疆’矣，安有‘击之’之‘凶’哉。”

《象》曰：“莫益之”，偏辞也。“或击之”，自外来也。

“偏辞”：《经典释文》：“偏音篇，孟作遍云：周匝也。”李鼎祚《集解》：“本作遍”。俞樾说：“以作遍为长”。高亨说：“偏、遍古通用。”又说：“爻辞云：‘莫益之’。言遍天下之人，无有益之者，乃普遍之辞也。”以上所释较程朱之解为偏者为长。

“自外来”者，按卦之爻位言：上与五为敌，近而不相得，故击之。五爻为外卦也。若以理言：则是因上九处益下之位，不但不益民，反而剥民无厌，击之者，必从外部发生矣。

尚秉和说：“外为五，五为上敌。”“五在外，言击之者，仍在外也。”

益 卦 论

过己氏曰：益卦的爻辞涵义，学者解释不一，原因在对益卦中心意旨，无明确的认识。清代陈梦雷曰：“此卦三爻、四爻、上爻，虽说有可通，而不无牵强。来注、苏传、亦多异同，未见的确。”按益卦较损卦内容包含更广。程颐曾说：“益者，益天下之道也。”金景芳说：“益卦尽是讲些特殊的事。”什么是“益于天下之道”？是么是“特殊的事”？不过是说“益”卦的涵义与他卦有一些不同罢了。为什么不同？盖益卦所说的乃是古代统治者治国、经邦、益下理民之事，内容包括天子、诸侯、王公、官吏、庶民种种政事都在内。正因为这些事是天下国家的大事，其性质关系国运的否泰，民生的休咎，意义至为重大。解经者如只按辞句字面剖析其内容，何异买椟而还其珠，吾知其必无所得也。

今举爻辞六四“利用为依迁国”为例：读者对“依迁国”之义大多欠明了，都不知“依迁国”与益有什么联系。根据历史记载：西周以前的夏商时代，迁国乃生活中的大事。相传：禹都安邑，启都阳翟（今河南禹县）。商代：契封于商（陕西商洛），汤都亳（河南商丘）盘庚率民自奄（山东曲阜）迁殷（河南安阳），纣都朝歌（河南淇县），《书·盘庚序》：“盘庚五迁，将治亳殷，臣民安土重迁，群相咨怨，乃作《盘庚》三篇”。即其例证。

周之先代迁都更多。后稷居郃（陕西武功），公刘居邠（豳）

陕西栒邑）今彬县；古公蚩父（即太王）迁岐（陕西岐山），文王迁丰，武王迁镐（西安市），平王迁都洛阳。其他诸侯，如秦楚等国中间迁播更多。故迁国的条件，或依山川之险，或依诸侯之亲；如无所“依”，则会蹈重大之忧矣。来知德曰：“凡迁国安民，必为其依而后迁。”“依”者，依其形胜也。依形胜即所以依民也。如汉高祖之徙长安，以其地阻，三面可守，独以一面东制诸侯。依其险而迁者也。国有所依，则不费其兵，不费其财，而民有所依矣。宋太祖亦欲徙长安，因晋王固谏，乃叹曰：“不出百年，天下民力殫矣”。以四面受敌（按指汴京）无所依也。故周公不曰“利用迁国”，而曰“为依迁国”。朱熹亦曰：“传曰：‘周之东迁，晋郑焉依’。盖古代迁国以益下，必有所依，然后能立。”今六四体兼艮坤，据山川之险（艮为山，坤为大川），六三有“凶事”而依之；四能上从王命，下惠邻国（坤为国），其为益民也大矣。

或问：子言迁国必有所依，其理甚明。但《爻辞》言“利用为依迁国”。文字何牵强若是？答曰：此《周易》的倒装句法，“益”卦中凡四见之。六三爻“有孚中行，告公用圭”即“有孚中行，用圭告公”也。九五：“有孚惠心”即“惠心有孚”也。上九：“莫益之，或击之。立心勿恒。凶”即“立心勿恒。莫益之，或击之。凶”也。然则六四爻所言“利用为依迁国”者，如易之为“迁国利用为依”，不亦明白如话乎？明乎此，则陈梦雷氏认为“牵强”者，可迎刃而解矣。

统观益卦六爻：

初九曰：“利用为大作”。盖古代立国，以农业为本。古称“民以食为天”。又言“禹稷耕稼，以有天下”。故利用大作，即大倡耕稼之政，以益其民也。根据这一点，可窥见殷周之际，农业已逐渐代替畜牧业。又可知周代为农业世家，从后稷开始，以后历代君主，均善于领导农业，成为农业提倡者。细读《诗·豳风·七月》《小雅·大田》《大雅·公刘》等诗，会体会到周代君

主是怎样的重视农业耕稼之事。故益卦谈损上益下，即以“利用大作”为益之首，而以“元吉，无咎”许之，其意可想见矣。

六二的重点在官吏。因六二与五正应。乃大臣之位，亦代表官吏。但六二位虽得中，而阴柔不能固守，易于动摇。此古今为官吏者的共同性质，必赖有上级坚强的领导，法律严格的规范，方能有成。九五之益龟永贞，乃教育官员、整饬吏治之道也。

六三位列诸侯，乃因遭凶事而能据诚上告天子，求援于邻邦而得其益援者。齐桓公值国家之乱，晋文公遭宫廷之祸，而终于无咎者，以其诚信有孚于诸侯之君，外交求得莒、秦之助，故卒能成其霸业。徐纪民说：“《周礼·大宗伯》：中有‘以凶礼哀邦国之忧’的纪述。”因周代有这个礼制故春秋前后各国如遭逢凶事，都可一面报告天子，一面通告邻国，请予援助。《国语·鲁庄公廿十八年》鲁国发生饥馑，臧文仲带着鬯圭与玉磬的礼物，前往齐国求援。即是例证。这种国与国之间“患难相恤”的优良礼俗，现代国际间尚奉行不渝。故“告公用圭”之礼，是古今相同的。

六四的迁国，前已言之。

九五乃益卦之主，他能以惠民为心，信义著于四海。民之从之，如风行草偃，水流之就下，故能威立令行，政通人和，吉孰大焉。《爻辞》曰：“有孚惠我德”。实即《彖传》“损上益下，民悦无疆”也。《象传》曰：“大得志也。”实即《彖传》说的“自上下下，其道大光”也。故《彖传》又以“利有攸往，中正有庆”断之。

若夫上九：居益之极，倒行逆施，不能益下，反而求益于民。此则上失其道，贪得暴敛，遭受人民的反抗者。《国语》载：周厉王用荣夷公为政，搜刮财富，行暴政，民不堪命。芮良夫曰：“匹夫专利，犹谓之盗，王而行之，其归鲜矣。”三年周人放逐之于彘。隋炀帝赋重役繁，耽于淫乐。锦帆天涯，“好头”终为臣下所砍。此等统治者，皆“立心勿恒”的典型矣。

尚秉和氏以谓：否泰为天地之自然，为运会所必有，故以次于上经十卦之后。损益者，人事之进退，为人为之所关，故以次于下经十卦之后。予以为上经首两卦为乾坤，下经首两卦为咸恒。乾坤既象天地，又象君臣；故以否泰置十卦之后。否泰代表气运，说明君臣之得失，能直接影响气运。咸恒既象男女，又象家庭；故以损益置十卦之后。损益国家的大政，说明治国、齐家是一个不可分割的有机体；社会的清浊，亦国家所赖以立者也。君臣，气运；家庭，国事。学《易》者，对于其中的微妙联系，当三致思焉。

夬卦第四十三

䷪
乾下兑上

夬：扬于王庭。孚号有厉。告自邑，不利即戎。利有攸往。

“夬”，《序卦》说：“夬者，决也。”尚秉和说：“夬与玦同。玦，《说文》玉佩也。《广韵》佩似环有缺。‘夬’，乾为玉为圆。兑上缺，俨然玦形也。而决者，绝也。”又说：“《归藏》以夬为规。规，圆也。‘夬’重乾、乾圆，故为规。玦亦圆，然上缺。是《周易》取象，与《归藏》同，而更切也。”

徐纪民说：“‘夬’，本来是拉弓时戴在大拇指上的护套，弦由护套上弹离，所以有决断的意思。”

按：尚说的玉玦，有决断之义。徐说的指上护套，有决去之义。然则“夬”即决去断绝之意。为卦五阳息而一阴消，阴消尽则变为纯乾，“夬”之意也。“夬”又为夏历三月之卦，春尽夏来之时也。

“扬于王庭”者，郑玄：“扬，越也。五互体乾，乾为君，又居尊位，王庭之象也。阴爻越其上，小人乘君子罪恶上闻于圣人之朝，故曰：‘夬，扬于王庭’也。”“夬”卦上六一阴乘于五阳之上，如小人乘势得权，飞扬跋扈，凌铄君子，侵夺君权。如明之严嵩，清之那拉氏皆是。

“孚号有厉”，言君子以诚信号召其众，使大家都知道小人得势的危险性，使人人都明白，个个警惕，都要提高戒备。

“告自邑”，是先告知自己的领地，作好充分准备。因殷周时代，大夫都有自己的封邑，故云然。

“不利即戎”，《说文》“戎，兵也。”言不利即刻出师动众，恐冒进而误事。

“利有攸往”者，五阳进势已成，一阴消势显著，往必有利也。

尚秉和说：“乾为王，伏艮为庭。兑为口为号。兑口，故曰告。兑为斧钺，故曰戎。伏艮为邑。”来知德说：“乾错坤，邑之象也。”

夬卦为君子去小人之卦，历史上例子很多。但成功者少，失败者多。故《彖辞》“孚号”以下，“利有攸往”以上皆警戒之辞，其意深矣。

《彖》曰：“夬”，决也。刚决柔也。健而说，决而和。“扬于王庭”，柔乘五刚也。“孚号有厉”，其危乃光也。“告自邑，不利即戎”，所尚乃穷也。“利有攸往”，刚长乃终也。

“夬”既是君子决去小人，阳刚与阴柔断绝关系之卦。但决去小人，不能鲁莽行事，必须做到有礼有节，合乎机宜，符合人心，才可有济。所以说“健而说（悦），决而和”。陈梦雷说：“健而说，以德言。决而和以事言。”德是领导决去小人的人，必须具有刚健宽仁的德性。作事深合乎人心，为群众所拥护。“和”就是所决之事，顺乎人心，合乎规律。不缓治以失其机，亦不轻动以激其变。这样才符合“夬”的原则。周敦颐说：“和也者中节也。”陈梦雷说：“乾健而济以兑说，则不至于情，亦不过于猛矣。其决之也得无过不及之中，非决而和乎。”此言得之矣。

“柔乘五刚”，指上六凌铄众君子，无所忌憚，张扬发狂。“其危乃光”，即把危险性告诉大家，使大家都能明白。光者，明也，引申为明白。为压韵故，所以以光代白也。这与《杂卦》“夬，决也。刚决柔也。君子道长，小人道忧也。”不说“小人道消”而说

“道忧”乃叶韵之故。与此文法相同。《易传》喜用韵文，此种情形，学者当自求之。“所尚乃穷”，徐志锐说：“尚同上”。“所尚”有其上意，指上六。言上六乃穷极之爻，虽一时飞扬跋扈，然多行不义必自毙，宜稍待之也。

“刚长乃终”。“终”者，终结，完成。言刚再进即变为纯乾，决去小人的任务完成，小人不再为害矣。

《象》曰：泽上于天“夬”。君子以施禄及下，居德则忌。

夬卦下乾上兑，有“泽上于天”之象。“泽上于天”有两种情况。一泽高水盈，必有溃决之虞，水性就下故也。二泽水上于天，则化为云。“天勃焉出云，沛然下雨”，则可“霖雨苍生”矣。君子观“夬”之象，师“夬”之义，则施禄务及于下，膏泽于民，使民受其泽，夬之义也。“居德则忌”，居者，囤积也。又有停留意。“德”，即德泽。“居德”与“施禄”为对文。来知德曰：“居者施之反也。纣鹿台之财，居德也。‘周有大赉’，施禄也。言泽在于君，当施其泽，不可居其泽也。”“居德”，即“膏泽不下于民”，屯积为富之义。尚秉和说：“‘居德则忌’者，言蓄积太多，多藏厚亡，为人所忌也。”又说：“象辞每相反以取义，此其一也。”根据尚言：“施禄”为夬之象。“居德”则其反象也。

虞翻：“乾为德，艮为居”。艮、兑伏象也。

初九：壮于前趾，往不胜，为咎。

初在“夬”之最下，震爻有趾象。震动，故象前趾。位卑势孤，远于上六，而欲决之。恃强依壮，急于前进。无应无援，往而不胜，虽非背理，而反为小人所伤，是自取其咎也。

来知德曰：“初九当夬之时，是以君子欲决小人者也。但在下位卑，又无应与恃刚而往，故有此象。其不胜小人可必矣。故占者以不胜为咎。”

杨诚斋曰：“胜在往先者胜，往在胜先者负，况不胜在往先者乎？故周公言‘往不胜’。”而孔子断之曰：“不胜而往咎也。”

《象》曰：不胜而往，咎也。

言当其往时，已知其不胜，徒取败亡，无补国事，此其所以为咎也。

决去小人，本为了胜利，若明知不胜而冒进，徒招失败，非咎而何哉？

九二：惕号。莫夜有戎，勿恤。

《释文》“莫”音“暮”。蔡渊：“恤，忧也。”九二当决小人之时，居下卦之中，以刚居柔。上应九五，得其援助，五为悦体。是最能合于“健而悦，决而和”的原则者。又夬卦虽上六一阴为患。然因其居王庭之上，有势有权，未可小觑。必须提高警惕，小心防备，不敢有丝毫之大意，方可做到有备无患。而二以阳居阴，刚而能柔，得乎中和之道。正合“孚号有厉，其危乃光”之义。所以得获“惕号，莫夜有戎，勿恤”的结果。观《爻辞》其忧惧号呼，夙夜匪懈，警惕之心可见矣。

此爻取象，各家穿凿为解者多。近情者惟来知德、尚秉和二氏。来氏说：“变离、错坎，为加忧，忧惧之象。”“二为地位，离日在地下，暮夜之象。”“离为戈兵。坎为盗，又为夜。又本卦大象震，暮夜，盗贼，戈兵，震动，‘暮夜有戎’之象也。”是来氏说象全从爻变得来。尚氏却不然。尚说：“乾为惕，为言，故曰‘惕号’。二应在五，五兑，兑为昧谷。故为莫为夜。兑为兵戎，故曰‘莫夜有戎’。五不应二（按：二五均系阳爻）故虽‘莫夜有戎’无忧也。乾为惕，故为忧。旧解因不知‘勿恤’之故何在，故用象皆误。”是尚氏不取爻变，及伏象，而取应爻之象。权衡于二氏之间，当以尚氏为恰当。吾故取尚氏之说。

《象》曰：“有戎”“勿恤”，得中道也。

能得中道，则刚而能柔，决而有节。患难之来，既有防备于前，又能策应于后，尚何恤乎？

九三：壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡。有愠。无咎。

来知德说：“頄音逵，面颧也。乾为首，頄之象也”。翟元曰：“谓上处乾首之前，称頄。”“壮于頄”者，谓刚壮之情，见于面目。苏轼在《留侯论》中所说“淮阴破齐，而欲自王，高祖发怒，见于辞色”者就是这种情况。此二句是就九三本爻之象而说。“君子夬夬”以下，乃圣人为占者设戒，“夬夬”高亨解作“决决”。谓“行事果决而又果决也”。“独行遇雨”，荀爽说：“一爻独上与阴相应。”何楷说：“上六为成兑之主，泽上于天，故称雨。”“若濡”，徐志锐说：“吴澄曰：‘若’，犹言‘而’也。‘濡’谓为其所沾濡。因为三与上两爻有互相统一的一面，九三独行与上六相和悦，这似乎被沾污了。”“有愠”，为君子所愠怒也。然三之“若濡”，非甘与上六同流合污也。因决之之心已定，此不过虚与委蛇，俟机除之耳。此亦“决而和”之一端也。王安石曰：“九三乾体之上，刚亢外见，壮于頄者也。‘夬夬’者，必乎夬之辞也。应乎上六，疑于污也。故曰：‘若濡’。君子之所为，众人固不识。‘若濡’则有愠之者矣。和而不同，有‘夬夬’之志焉，何咎之有？”

雨，濡之象，系从应爻兑上六取来。

《象》曰：“君子夬夬”，终无咎也。

君子已具决小人之志，虽“若濡，有愠”，委曲图成，而终无咎。此与初九的“不胜而往咎”也，判若天渊。

九四：臀无肤，其行次且，牵羊悔亡。闻言不信。

臀：李鼎祚：“凡卦初为足，二为腓，三为股，四为臀。”来知德说：“凡《易》中言‘臀’者，皆坎也。坎为沟渎，臀之象也。”尚秉和曰：“伏艮为肤，为尾，故为‘臀’。‘臀’，尾闾也。艮伏

故曰：无肤。”尚氏系按兑之伏卦取象。言皆成理，吾拟取尚氏。“肤”来知德曰：“肤者，皮外肉也。”（见噬嗑注）“臀无肤”，金景芳说：“臀没有肉了。”《程传》说：“臀无肤，居不安也。‘行次且’，进不前也。‘次且’进难之状。”这是形容九四进退两难之状。但九四为什么“其行次且”呢？尚秉和说：“乾为行。承乘皆阳，失位，故其行次且。”盖九四在九五、九三之间，上下得敌，进退不能。且以阳居阴，不中不正，下应亦阳，不能相助，故失位。是九四进退艰难的原因也。这两句写出九四在决阴时的懦弱性质。

“牵羊”者，李鼎祚：“兑为羊，四五体兑，故也。”陈梦雷说：“兑有羊象。‘牵羊’者，当其前则不进，从之使前，而随其后，则可以行。四欲决阴，必藉五为之前而随其后，有牵羊之象。”“悔亡”者，尚秉和：“言四宜随五，速进决阴。阴决则当位居五，故曰悔亡。”此句乃为四划策，言若此即达到决阴的目的，打破四进退维谷的僵局矣。来知德：“兑综巽为绳，牵连之象也。”“闻言不信”者，以四所处的爻位断之。因四不中不正，承乘皆阳，无应得敌，决定不能有为。故聪而不明，虽听亦不能信从也。尚秉和说：“兑为耳，故曰闻。乾为言，相背，故不信也。”陈梦雷曰：“君子之去小人，势未可遏，故缓之。必上格君心（言得五之援）兼藉同志（言与下三阳同进）。故一决而去之。若才柔志刚，专己自用，鲜有不败者。王沂公（曾）之于丁谓，‘牵羊悔亡’者也。寇莱公（准）则‘闻言不信’矣”。

《象》曰：“其行次且”，位不当也。“闻言不信”，聪不明也。

“位不当”，是按四的爻位说。“聪不明”，是按四的才质说。孔颖达说：“聪，听也。”尚秉和说：“兑为耳，为黯昧，故曰：‘不明’。‘不明’，犹不审也。”

九五：苋陆。夬夬。中行。无咎。

“菟”，细角山羊。“陆”，羊跳跃前进之貌。“夬夬”：决而又决也。“中行”，即中道。又中节之义。

《象》曰：“中行无咎”，中未光也。

急躁情绪，不合中行之道。故必须实行中道，方得无咎也。

尚乘和：“凡五皆为中行”。按：五之“夬夬”以阳长之势言，“中行”以九五居中得正言也。

上六：无号。终有凶。

“无号”，朱熹释为“党类已尽，无所号呼”。因上六与九三为正应，引以为援；今九三曰“君子夬夬”是正应不可号呼矣。与九五近比，故“扬于王庭”；今五曰“菟陆夬夬”，是五亦不可号呼矣。小人穷凶极恶，到了众叛亲离的境地，死期将至；故曰“终有凶”。此为殷纣的写照。

兑为口，故曰“号”。兑变为纯乾，则口象不见，“无号”之象。

《象》曰：“无号”之凶，终不可长也。

一阴到穷极之时，终必被众阳所消。如人之罪恶盈满，至于众叛亲离，则何可长久乎？

夬 卦 论

过己氏曰：夬《象》，“扬于王庭，孚号有厉。告自邑，不利即戎。利有攸往。”朱熹《本义》注曰：“其决之也，必正名其罪，而尽诚以呼号其众，相与合力，然亦尚有危厉，不可安肆。又当先治其私，而不可专尚威武，则利有所往也。”以道理论之，朱子之言大错，乃不达事体之论也。因夬卦以一阴乘五刚爻之上，非等闲的小人可比，除之决非易易。五阳欲决而去之，必也深略密谋，妥善计划，方可行事。岂可扬之于王庭，呼号于大众。而又

迟疑不决，不敢尚其威武。是如逐虎豹而惊扰之，激其怒而迟疑不前，是引以自噬也。且《系辞》不云乎，“君不密则失臣，臣不密则失身，机事不密则害成”。而夬之《彖辞》反之，是还能为圣人之言乎？且夬为君子去小人之卦。小人在封建时代多为权奸、宦官、贵戚，佞倖之属，其事历史上甚多。但夬卦上六又有另一种意义，盖指纣而言也。关于此意，昔贤曾有言之者。如晋干宝曰：“夬九五则飞龙在天之卦也。应天顺民以发号令，故曰‘孚号’。以刚决柔，以臣伐君，君子危之，故曰‘有厉’。德大而心小，功高而意下，故曰：‘其危乃光也’。”干宝在这里提出，“以臣伐君”四字，是明以武王比九五，以上六比殷纣也。亦对《系辞》上“文王与纣之事”意义的发挥也。因夬卦的主爻为上六，所以丘建安说：“以五阳决上一阴，六爻以上阴为主。”以此理推之，则夬卦上六以一阴乘五刚之上，挟其君主之势，施暴政于下，在众叛亲离之时，虽濒临强弩之末，而尚有凌人之威。如纣虽独夫，犹天下之主也。孟轲氏论殷周之际说：“尺地莫非其有也，一民莫非其臣也。然而文王犹方百里起，是以难也。”（《孟子·公孙丑章句上》）明乎此，则夬卦《彖传》“孚号有厉，其危乃光也。告自邑，不利即戎，所尚乃穷也”之义，与孟子言两相对照，不言自喻矣。吾认为夬卦为阳决阴，君子决小人之卦。然亦周决殷，文王与纣之事，谁曰不然乎？

根据以上所论，夬卦宗旨虽说是君子去小人之道。但也可说是在鼎革时期，诛除独夫的策略运用问题。今姑分而言之。

初九在夬之初，有决之志，勇于决去小人。而志刚才疏，时与愿违，往不能胜，招致咎厉。魏曹髦之讨司马昭，虽有君主之位，而无权无势；隋杨玄感之起兵黎阳势力薄弱；均招致惨败。事颇类此。

九二居下卦之中，刚而能柔。在上六气焰熏灼，“扬于王庭”之时，能夙夜忧惧，小心准备，防患未然，是合“决而和”的原

则者。爻虽未言吉凶，而“勿恤”二字，已断其决而中节，可免大难矣。越王勾践之栖会稽，生聚教养，卧薪尝胆。汉光武之居南阳，枕边时有涕泣。后均能成其决敌之功。此“惕号”之所致也。

九三：以刚健之质，应于上六。而是非分明，守正不阿，嫉恶如仇，不存私系。故有“壮頄”之象。然如此则事未成而机先露，亦凶道也。故《易》作者为之设谋；使三屈身降志，委曲求成。若独行遇雨，而受濡焉。王允之与董卓，不惜以美人设计。温峤之与王敦，屈节与钱凤等为伍；唐狄仁杰“反周为唐”，举张柬之以成事；明邹应龙与严嵩父子，先亲近而后诛除之。始虽“有愠”于君子，终能成其决小人之谋。九三于此，尚有何咎乎？

九四以阳居阴，蹇于环境，当决小人之时，欲居则不能，欲行则不可。有“臀无肤”“行次且”之象焉。然在群阳共进之时，势难独止。故圣人教之以“牵羊”之术。既不能牵之使前，随之后其行可通。但闻此言而能信之者，须赖识才兼备之士。陈梦雷把“牵羊悔亡”之理比作王沂公（曾）因刘太后之怒雷允恭，借机贬逐奸臣丁谓之事；而又以“闻言不信”，喻寇莱公（准）之受谗于丁谓，得其义矣。

上六之“无号”应为殷纣自焚于鹿台，王莽被戮于长安之象。说已见前，兹不累述。

至于九五“苋陆，夬夬，中行无咎”的爻辞，学者异议最多。

“苋陆”二字：马融、郑玄、宋衷、王弼以为是“商陆”；陆德明、邱光庭、来知德，以为是“苋菜”；程颐、朱熹以为是“马齿苋”；郑汝谐、陈梦雷说：“苋为马齿苋，陆为商陆”；虞翻则以为“苋说（悦）也。‘陆’和睦也。”意以“苋陆”为和悦。金景芳主程朱“马齿苋”之说；徐志锐主虞翻“和悦”之说；徐纪民主马、郑诸人之说。说法虽都不同，然除虞、徐两家外，都以“苋陆”为植物。

汉《易》学家孟喜说：“苋陆是兽名”（见《路史注》）。清王夫之说：“苋字，当从艸不从艸。音胡官反，山羊细角者也。细角羊行于高平之陆，得草而自恣。”又说：“欲行不决，为夬夬。夬夬九者迟疑舒缓之词。”（见《周易稗疏》）李镜池说：“陆者，踉之假借也。《庄子·马蹄篇》‘蹀足而陆’。司马注：‘陆’，跳也。”又说：“夬夬当是趺趺或越越通假，趺趺义为快，形容羊跳得快捷。”

尚秉和说：“孟喜云：‘苋陆’兽名。夬有兑，兑为羊也。《说文》亦云：‘苋’，山羊细角。”诸家说此二字，人人异词，独孟氏与象密合。又说：“‘夬夬’于羊行貌独切。郑虞（按：虞训‘苋陆’为和睦，不为草属，此引失据）等训‘苋陆’为草属，草焉有‘夬夬’之象哉？”

高亨说：“苋当作苋。形似而误。‘苋’，山羊之细角者。陆借为踉，跳而驰也。‘夬夬’借为‘趺趺’急走之貌。”又说：“苋，羊跳驰趺趺然于道路之中，乃自由驰骋之象。”

闻一多解“苋陆”，与李高二氏略同。（见《古典新义》）

予思《周易》文字的特点在取象。故于字句的难明者，当求之于象。“夬”之上卦为兑，兑为羊。故九四爻曰“牵羊”九五爻曰“苋陆”。孟喜解“苋陆”为兽，王夫之解“苋”为细角山羊；陆为高平之陆。李镜池解苋为山羊，陆为跳行快捷。尚秉和宗孟喜；李镜池、高亨、闻一多均主王夫之说而发展之。六家辟植物说为动物说，均极恰当。不过李、高、闻三家释“苋”为名词，“陆”为动词，这与通用词语中的龙腾虎跃，鸟飞兔走，鸢飞鱼跃，鹏搏鲸吞等概念，大致相同。是矣。至于把“夬夬”二字，当作“迟疑舒缓”（王夫之），“羊跳得快捷”（李镜池），“羊行貌”（尚秉和），“急走貌”（高亨）等词语来解释，却不恰当。为什么这样说呢？因“夬，决也。刚决柔也”。《彖传》既有明白的解释。九三爻的“君子夬夬，”来知德说是君子去小人之心，决而又决。高亨说是“行事果决而又果决”。则九五的“夬夬”似不能同词异解，

而专在羊的走路上打主意。所以我想九五“夬夬”二字应以采取《彖传》和来、尚二家的解释为适宜。盖九五爻阳刚中正，为夬卦，决阴时最关键的一爻，这时五进则阴消，“夬”卦即变为纯乾，阴阳对立的局面已达到了质变。“苞陆，夬夬”者，说明当阳决阴，君子决小人之时，九五决阴之心急切，它过低估计小人的力量，欲冒进求成，如山羊的跳跃前进，不稍等待一样。不知小人在穷极之时，极易反噬，如无充分思想准备，足以招致祸害。故《彖传》说：“孚号有厉，其危乃光。”又说：“告自邑，不利即戎”。大有“临事而惧好谋而成”之意。武王之于殷纣，正符合此爻精神。故“苞陆夬夬”之下，接着说：“中行无咎”。“中行”者，即中道，或中节之义。意思是：如能警惕戒备，不冒险前进，合乎中道，筹谋得当，方得“无咎”也。再看《彖传》“中行无咎，中未光也”一句的文义。意思是：为什么说“中行才能无咎”呢？因九五苞陆过急轻进的样子，对于中道未能光大；也可说未能明白故也。《彖辞》和《爻辞》前后是相为联系的。“不利即戎”与“中行无咎”二语，在“利有攸往”之前，是一个策略问题，是一个“决而和”的问题。学者不可忽视之也。

姤卦第四十四

䷫
巽下乾上

姤：女壮。勿用取女。

姤：《序卦》说：“姤者，遇也。”金景芳说：“姤在《经典释文》上是个‘遯’字，马王堆出土的《易经》也是个‘遯’字。……遯，遇也。”在四月纯乾卦之后，一阴忽然萌生在下，有不期遇而遇之意，故曰姤。姤，即遯逅之义也。徐纪民说：“逅，是在道路上相遇，姤，则是男女相遇。”尚秉和说：“姤，归藏日夜，古娶必以夜，故曰婚。姤，阴遇阳，即女遇男，亦婚姤也。是夜与姤义同也。”“女壮”之“壮”意为壮盛。有势不可制之意。“勿用取女”，“取”通“娶”，言取妇不利也。

《象》曰：姤，遇也。柔遇刚也。“勿用取女”，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉！

夬卦一阴被决去之后，变为夏历四月纯乾之卦，至五月而一阴忽生于下，阴与阳相遇，成为姤卦。“姤”者，阴阳不期而相遇也。相遇，犹刚柔相交，故曰：“柔遇刚也”。“长”谓增长，指阴进阳消之势。“与”字和《论语·述而》“人洁己以进，与其洁也，不保其往也”之“与”字意义相同。朱熹注：“与，许也。”“育人洁己而来，但许其能自洁耳”。这里“勿用取女，不可与长也”两句，即不能容许一阴之过分增长，只有不娶之耳。乾为天，阴为地，一阴生于五阳之下，故曰：“天地相遇”。“品”，事物的种类。

“章”，明显，美盛貌。言“姤”当盛夏之时，万物畅茂，宇宙万物皆得显现其文采也。尚秉和说：“时当五月，万物洁齐，而巽为草木，为高，为长，故曰‘品物成章。’是也。”“刚遇中正”，来知德说“刚指九二。‘刚遇中正’者，九二之阳德，遇乎九五之中正也。遇乎中正，则明良会而庶事康，其道可大行于天下矣。”盖九五为君子之尊，下巽为风、为教令、为草木。有风行草偃、教化大行之象。故曰“天下大行”。

姤在盛夏之时，万物皆相见，一年的岁功，决定于此。故赞其时义之大也。

徐志锐说：“如果天地阴阳二气不相遇，绝对对立，万品物类就不能生长，只有天地的阴阳二气相遇，万品物类，才能全部章显于世。故言‘天地相遇，品物咸章也’。”

文王《彖》辞，只言“女壮，勿用取女。”孔子《彖传》却强调“天地相遇”，“刚遇中正”的好处。一言其害，一言其利。盖文王就其消长言，孔子就其协调言。文王强调矛盾，孔子强调统一也。于此可悟出《周易》矛盾统一的大道理和《周易》的变化性。

《象》曰：天下有风“姤”，后以施命诰四方。

“姤”卦上乾为天，下巽为风，故象“天下有风”。风行天下，无物不遇。人君法姤之象，施其教令于四方，凡国家兴利除弊之事，均宣之以教令。使德政远播、民被其化；风俗日新、教化昌明。如风之被物无一人之不遇焉。

古称天子为元后，诸侯为群后。乾为君，九五阳刚中正，有后之象。巽为风、为教令、为命。乾错坤，为四方。虞翻说：“乾为施，巽为诰。”又乾为言，有“后以施命诰四方”之象。

天通过风以吹遍天下与万物相遇；一国之君，亦通过实施政教命令与万民相遇，“姤”之义也。民主时代的政治本质上已与封建时代不同。然在其施政之时以一人而亲万机，势有不能，亦当

以健全的法制与人民共遵守之。其精神与“姤”并无二致也。

初六：系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。

刘大钧说：“柅字，古人主要有二说：一、孔颖达《正义》引王肃云：‘织绩之器，妇人所用。’二、马融云：‘在车之下，所以止轮令不动者也。’案二说当以马说为胜。‘系于金柅’，即牵引车闸，控制车辆行止。”虞翻说：“柅谓二也。巽为绳，故系柅。乾为金，巽木入金，柅之象也。”“贞吉”，能贞定则吉。“有攸往见凶”。《九家易》“丝系于柅，犹女系于男。故以喻初宜系二也。若能专心顺二，则吉。故曰‘贞吉’。今既为二所据，不可往应四，往则有凶。故曰‘有攸往见凶也’。”

“羸豕孚蹢躅”：尚秉和说：“巽为绳，故为羸。巽伏故亦为豕。蹢躅，动也。‘羸豕孚蹢躅’者，言豕虽拘羸，然蹢躅前进，信其必然，不可忽也。喻阴虽微，后必长也。”按：豕阴物，初阴在下，有豕之象。

宋衷说：“‘羸’，大索，所以系豕者也。巽为股，又为进退，股而进退，则蹢躅也。初应于四，为二所据，不得从应，故不安矣。巽为风，动摇之象也。”刘大钧说：“《释文》‘蹢躅’，不静也。此解于义甚确。豕被捆之后，竭力挣扎，自然不静也。”

炎升按：此爻之义，初阴欲前进，为九二所止有系于金柅之象。初既比二，贞定从二则吉，若仍欲往应九四，则动摇而凶矣。此对阴设戒，使其勿躁进伤阳也。但在一阴前进之时，如豕股虽为绳索所缚，跳踉挣扎为必然之事，此又戒君子必须提高警惕，不可不预为之防也。

《象》曰：“系于金柅”，柔道牵也。

来知德说：“牵者，牵连也。”虞翻说：“阴道柔，巽为绳，牵于二也。”陈梦雷说：“初四相应，将牵连而上，故柅以止之也。”

九二：包有鱼，无咎。不利宾。

虞翻：“巽为白茅，在中称包。《诗》云：‘白茅包之。’鱼谓初阴，巽为鱼。二虽失位，阴阳相承，故‘包有鱼’无咎。”

尚秉和说：“巽为宾客。‘不利宾’者，宾指上四阳，言初为二所据，四阳不能及初也。”

来知德说：“‘不利宾’者，盖五月包裹之鱼，必馁而臭矣。所以不利于宾也。巽为臭，鱼臭，不利宾之象也。”

《周易折中》说：“制阴之义，不取诸九四之相应，而取诸九二之相比者，阴阳主卦，皆以近比者为亲切。”

徐纪民说：“初六虽然与九四相应，但在这一卦相遇比相应更受重视。……‘宾’，指其他阳爻，如果不制止，使小人与宾客接触，就难免被勾引坠入圈套了。”

炎升按：“包”指包裹，鱼象阴柔小人。“包有鱼”意为把小人管制着。小人被管制，不敢为害，故“无咎”。“不利宾”之“宾”，指诸阳爻，非专指九四一爻。所谓“不利”，一方面是：鱼腐不可食，不利于宾；实质是：若令初阴与四阴接触，则四阳被勾引消蚀，达到“女壮”的目的，就是大大的不利了。

《象》曰：“包有鱼”，义不及宾也。

吴曰慎曰：“九二既‘包有鱼’，则当尽其防制之责，以义言之，不可使遇于宾也。若不制而使遇于宾，则失其义矣。”（见《周易折中》）

九三：臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

《周易折中》引李简曰：“居则臀在下，故困初六言臀。行则臀在中，故夬、姤三四言臀。”李鼎祚说：“巽为股，三居上，臀也。爻非柔，无肤，行趑趄也。”尚秉和说：“三居下卦之末，故亦曰臀。初阴爻，下烂，故无肤。”

陈梦雷曰：九三“过刚不中，与上无应，居则不安，有臀无

肤之象。下不遇初，为二所隔，行则不进，有‘其行次且’之象。”

炎升按：姤综夬，此爻正夬之九四，故《爻辞》取象相同。九三亦欲制阴，而无其位任，故居则不安，行则次且。且上无应援，承乘得敌，进退两难，有厉道焉。但时值阳九，制阴为义之所在，事之不成，归之自然。故曰：“无大咎”也。

《象》曰：“其行次且”，行未牵也。

“未牵”者，来知德说：“隔二未牵连于初。”徐纪民说：“九三虽然趑趄，但仍然在前进，行动没有受到牵制。”说明九三在困难之境仍与君子同行进，则“无大咎”矣。

九四：包无鱼。起凶。

陈梦雷曰：“六爻皆以初阴取义，遇非正道，故惟近者得之，而正应反凶，二最近初，遇之最先者，故有鱼，四虽与初正应，而初为二得，非已有矣。故无鱼凶。”

“起凶”者，来知德说：“九四才虽刚而位则柔，据正应之理，起而与二相争。亦犹三国之争荆州，干戈无宁日也。岂不凶？故不曰凶，而曰‘起凶’。”

炎升按：四与初为正应，本应相遇，但二近初已先得其鱼；四竟以远失之。四之“包”何能有鱼哉？然卦以阴阳相应为佳，四与初阴，在姤卦为唯一正应是不只夫妇，乃君民关系也。今初为二所得，象征民心已离，凶端起矣。故曰：“包无鱼，起凶”。

九四不中不正，应于初而为二、三所阻，欲近不得，远民之象。

《象》曰：“无鱼”之“凶”，远民也。

陈梦雷说：“阴阳取象不一，或取男女，或取于君子小人，或取于君民。姤取男女之遇，本非其正，故四不得而二得之。……但阳宜得阴以为正应，故四取象于君之失民，必至召凶。”盖四之于初，初乃其民也。小人可远，民不可远，故虽正应亦凶，同在

一卦中而取象不同。于此知《易》理之“变动不居”矣。

九五：以杞包瓜。含章。有陨自天。

此爻诸家解释很不一致，但难使人信服。大概意思是：杞者高大的树木，九五之象。五正应巽。巽为木，为长为高。瓜蔓而近地，阴物，初六之象。五与初非正应，更远于四，四“包无鱼”，五包岂能有瓜？“以杞包瓜”，实不可能之事，是五不能制初也明矣。“含章”者，含晦其章美，不露于外，忍耐待时之谓。“有陨自天”，言有陨石坠地，亦有而不可必之事。但若能含章以待之，则阴阳迭运，亦有天地相遇之时，惟不可委命而不求耳。此纯就姤卦不期遇而遇之理言之。

来知德说：“爻变离，有文明章美之意，又居中包含之意。故曰‘含章’。”

《象》曰：九五“含章”中正也。“有陨自天”，志不舍命也。

尚秉和说：“巽为命。‘舍命’，谓任命也。‘志不舍命者’，言知后有陨落之险，不任命而预防之也。”

王申子说：“唯中且正，故能‘含章’。崇阳而抑阴，固圣人之志；有阳必有阴，亦天运之常。‘志不舍命’者，言圣人虽有抑阴之志，亦不舍弃天道之常也。”王氏之意系就阴阳相需之理言之。此间所说的“志不舍命”言不可以姤有消阳之理即放弃斗争，舍之而不为也。有“人定胜天”之意。

上九：姤其角。吝。无咎。

尚秉和说：“乾为首，上九居乾之上，角之象也。”本爻变为兑，兑上，亦羊角也。角刚而在上，与初相距最远。无相遇之理。不相遇，即难以制阴故吝。然既不近于阴，则不与阴之进，亦不忧阴之消阳矣。故“无咎”也。

《周易折中》按语说：“此爻亦与夬初反对，皆与阴绝远者也。

不与阴遇，不能制阴，故可吝。然其非事任也，故无咎。”

《象》曰：“姤其角”，上穷“吝”也。

来知德说：“上九居上卦之极，故‘穷’。惟‘穷’，所以吝”。所以然者，以穷于遇，则不能制阴，无补时艰，君子之羞也。《周易折中》按语说：“不与阴遇虽无咎，然君子终以不能济时为可羞，为其身在事外，所处之穷故尔。”

姤 卦 论

过己氏曰：姤卦，郑玄云：“一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正，故谓之‘姤’。女壮如是，壮健以淫，故不可娶。”孔颖达说：“一女而遇五男，为壮至甚。”朱熹说：“一阴而遇五阳，则女德不贞，而壮之甚也。取以自配，必害乎阳。”以上三家所释，似属一偏之见，难称正确。

另一方面，虞翻释“壮”为“伤”。虞言：“壮，伤也。阴伤阳，柔消刚，故女壮也。”虞之意，姤卦所说的“勿用取女”，非因“一女当五男，女壮以淫”。而是以女壮伤阳，有害于阳之故。而尚秉和也说郑玄“一女当五男”朱子“女德不贞”之说，“与易理太不类”。二说皆有见地。何也？因按卦体言：姤上乾为老父，翁也。下巽为长女，少妇也。以少妇妻老翁，婚姻不时，且有“女惑男”之势；按卦德言：上乾刚而暴，下巽柔而入；按卦象言，上乾为君，下巽为妇。以巽妇人刚暴之君，有浸润之潜，牝鸡司晨；惟妇言是听，惟妇言是用之意。再以人事言之，一家之中，一国之内，阴柔得势，阳刚日消。奸邪掌权，正人君子日退。女伤于男，邪伤于正，国将不国。商纣之时，妲己得宠，阴道日长。朝廷上虽有微子、微仲、王子比干、箕子胶鬲、商容、西伯（姬昌）诸贤，而排斥、杀戮、囚囚、逃亡，摧残殆尽。文王即受其

害者，非伤而何？其祸之烈，岂“一女当五男”所能比拟哉？且《周易》中，五阳一阴之卦，除姤卦外，尚有同人、履、小畜、大有、夬五个卦皆一阴五阳爻数同，而皆不言“一女当五男”，皆不言“女德不贞”。独于姤卦以此为释，岂非天大的笑谈。故姤卦为商纣与妲己之事，事理至为明显，不必讳而不言也。自汉以来，诸儒在秦灭之后，一方面过信《周易》为卜筮之说，视之为玄秘老庄一类的著作，而抛弃其中的政治内涵；另一方面，迷信伏羲、文王、周公、孔子的神圣地位，不察他们在特定历史时期的特定活动。至使《周易》的真面目埋没不为人见；使《周易》的内容实质长晦于天下，着实可惜。故吾辈今天论《易》，脱去《周易》的神秘外壳，把《易》作者当作历史上有血有肉，有特定地位的人物来对待，把文王视为商纣的敌手；为政治而学《易》，谁曰不可乎？再者，作为中国古典文化代表的六经，如《尚书》、《周礼》、《春秋》何一不是谈国家政治；即如《诗经》及《乐经》中的含义，何一不与历史政治、风俗、人事有关？而独以《周易》为虚玄神秘之物，非大惑不解，即是为古人所奴，“食古不化”耳。奚足以明《易》理、谈发展哉？

关于九五：“以杞包瓜。含章。有陨自天”，各家所解多隔靴搔痒之论。惟陈梦雷说：“杞高大坚实之木，九五阳刚中正，主卦于上，有杞象。瓜柔蔓之物，初阴在下，有瓜象。五与初远不相遇，势不能相制，有以高大之杞，欲包在地之瓜之象。”干宝曰：“初二，体巽，为草木。二又为田。田中之果，柔而蔓者，瓜之象也。”

胡炳文说：“鱼与瓜皆阴物，二与初遇，故‘包有鱼’。五与初无相遇之理，这犹以高大之杞，而包在地之瓜也。”

“含”，包含。“章”，文章。“含章”者，言包含文采，不使外露。“有陨自天”，言陨星自天降落，此乃偶然之事。朱熹说：“阴阳迭胜，时运之常，若能含晦章美，静以制之，则可以回造化矣。

‘有陨自天’本无而倏有之象也。”《大全》引张中溪曰：“‘有陨自天’犹硕果不食，而剥落发生；此言阴阳升降，消长循环之理也。”徐志锐说：“有陨自天，指初六这个柔爻，是由夬的上六，被决掉之后，降落下来而居于姤初，这一降落，乃是天命规律的必然。”徐纪民说：“九五以自己的美德包容，冷静地防范小人扩张。当不利小人的时机到来，小人就像陨星意外的突然由天空降落。”尚秉和说：“乾为大明，故曰章。五天位，巽为陨。‘有陨自天’者，言不久阴消至二、五与为应，有陨落之险也。知其险而预为之备，则得矣。此圣人防微虑远之意也。”

愚以为：诸家所解，各有独到之处。不过根据爻辞，此三句实皆切姤字立言。因以杞而包瓜，乃不可期之事也。“有陨自天”本有而不可必之想也。在不可期、不可必的事物中，只有等待，忍耐，含晦，蕴藏，静以制之，一旦时机到来，则“以杞包瓜，有陨自天”。“天地相遇，品物咸章”，此人定胜天，阴阳迭胜之理，实与人的意志有关。《象辞》在九五含章之后，提出“中正”二字，言非出于大中至正，未足成姤复之功也。细观周文王与殷纣和妲己之事，以西周之地与位，制妲己之害贤蠹国，何啻以“杞包瓜”之不可能。当纣之虐，文王且囚于羑里七年之久，若非“含章”隐晦，岂能等到“是日曷丧，予及汝偕亡”天怒人怨“有陨自天”局势的到来？此阴阳消长之理，虽出于天命，而实可以人力左右之。文王出羑里之后，纣之势由“姤”而至“剥”；周之德由“复”而至于“夬”。则“以杞包瓜”由不可期而可期。“有陨自天”由不可必而可必。此“志不舍命”，所以能回造化也。故“姤”之深意，胥赖九五之《爻辞》体现之，诚妙文也。高亨氏注九五爻，亦有见于此。但高氏不从科学哲理上去寻觅，却从文字上去牵强附会，他解“含章”说：“含借为钱胜也。章，借为商。钱商，谓武王克商，有，犹其也。陨，坠也。灭也。爻辞言：殷纣宠妲己，囚戮忠臣，以博妲己之欢，残虐万民，以满妲己之欲，

正如割下可以养人之芑谷，用包不能充饥之甘瓜，宜其招天帝之罚。所以武王克商，商之陨灭，乃出于天意。”高氏武王克商之说，乃根据《彖辞》“女壮，勿用取女”之意发挥之，是也。但于爻辞文字，竟任意改造，是不只蹈添字解经之讥，且有改字顺吾说之病，对“修辞立其诚”之古训，距离太远。这对后世学者思想亦造成无所适从而陷入迷途。可谓贤者之过矣。

再谈姤卦各爻之义。

初六：一阴始生，便欲制之，何也？汉之郡国诸王和贵戚宦官，唐之藩镇宦官和朋党，当国家盛时，皆相安无事，“系于金柅”也。及国运之衰，汉有七国十常侍、王莽之祸；唐有“渔阳鼙鼓”宫中废立之乱；“羸豕孚蹢躅”，虽欲制之，已亦晚矣。

九二爻的意旨：西晋建国之初，外有五族，内有八王，当武帝在日，“包有鱼”也。及至惠、愍二帝，则洛阳铜驼埋入荆棘之中，非“不利宾”而何哉？

九三者：在国患正棘之时，不当事任之重，匹夫忧国，无补时艰。然欲居则不安，欲进则无力。东晋初叶，新亭对泣诸公，其象类此。然而“无大咎”也。

若夫九四：于初六为正应，有其民者也。但鱼既为二所包，犹民已离我而去。民心既失，亡国之祸且至。齐晏婴与叔向论国事曰：“公（按指齐景公）弃其民而归于陈氏。”又说：“民人痛疾，而或煖休之。其爱之如父母，而归之如流水。欲无获民，将焉辟之？”（《春秋左氏传·昭公三年》）“弃其民”即“远民”。国君“远民”所以“起凶”也。

九五爻为文王与纣和妲己之事，已详论之。至于上九，处姤之上，而值其穷，不遇于阴，亦无制阴之责。《周易折中》说他是：“如避世之士，不能救时，而已身不与其乱者。”此非严光、陶潜一流人物；而为韩世忠之与秦桧，“骑驴湖上”，以寄忿耳。虽“穷”又何咎乎？

萃卦第四十五



坤下兑上

萃：亨，王假有庙，利见大人，亨。利贞，用大牲吉。利有攸往。

“萃”者，聚也。为卦坤下兑上。泽在地上，滋润万物，有萃聚之象。萃聚有亨通象，故曰：“萃亨”。王为古代最高统治者的称呼。“假”音格，作至字讲。“有庙”王者之祖庙。有字，金景芳说：“有，如有虞氏、有夏氏之有，无意义”。尚秉和“艮为庙”。“王假有庙”者：金景芳说：“古有大事，必于庙中祭祀，取秉承先人意志办事之意。”这种解释很好。因有大事祭宗庙，不只殷周时代为然，整个封建时代都如此。如欧阳修《伶官论》中说唐庄宗每于出征前，必以三矢祭于大庙，负而前驱，即其例证。

“大人”，指九五。九五君主之位，刚健中正；下与柔顺中正的六二为应，故有“利见大人”而亨之象。“利贞”，所聚利于正也。“用大牲吉”者，尚秉和说：“兑为羊，巽为豕，坤为牛，皆大牲。有事于宗庙，用之而吉也。”郑玄：“大牲，牛也。言大人有嘉会时，可干事，必杀牛而盟，既盟则可以往，故曰利往。”按郑玄说很有见地。因萃《彖》大致为国家统治者（即王者）立言，古王者会诸侯，杀牛以盟，乃一种制度，此即举办大事时的一种仪式，既盟之后，然后可以干事，故曰“利有攸往”也。“萃”卦，下顺、上悦，二、五相应，明良聚会，君臣遇合。徐志锐说：“上和悦，下顺从，上下可以聚合在一起。六二柔中，应九五刚中，君

臣相合，也能聚合在一起。所以萃聚即为聚合。”萃为时代丰盛之卦。丰盛则万事可兴。但其必要条件，必出于正耳。

《象》曰：“萃”，聚也。顺以悦，刚中而应，故聚也。“王假有庙”，致孝享也。“利见大人亨”，〔利贞〕聚以正也。“用大牲吉，利有攸往”，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

物聚然后能丰。萃卦下坤顺，上兑悦。下顺以奉君，上悦以先民，是上下聚也。九五刚中之主，与六二柔中之大臣为应，鱼水相得，是君臣之聚也。因此卦名曰“萃”。

“致孝享”者，国有大事必告庙，享献以寄孝思也。“聚以正”者，君与臣以正道相聚则能亨，不正则不亨也。高亨说：“郭京本‘聚以正也’上有‘利贞’二字，是也。”此说清代学者王引之曾作过考证，当从。“顺天命”者，盟会以举办大事；利往以展布鸿图。顺时势而行，应民心而动，萃之时，物力丰赡，事势可为。国富民足，从事兴革。合于自然的规律，故曰：“顺天命也。”坤为顺，巽为命。来知德说：“天命者，天理之自然也。以人事言，即当其可之时也。言时当丰而丰，时当往而往者，乃所以顺其天理之自然也。”“观其所聚，而天地万物之情可见”者，天地有阴阳，万物有品类。天地万物之情，聚之则合，分之则离。合则丰盛，离则衰亡。离合之理，虽出于自然，而天理人情重点皆趋向于“萃”。观于所聚而知天地万物之情矣。

《象》曰：泽上于地，“萃”。君子以除戎器，戒不虞。

高亨说：“虞翻曰：‘除，修；戎，兵也’。‘除戎器’，即修治兵器。《尔雅·释言》：‘虞，度也。’‘不虞’谓不能度料之事，即意外之患。”朱熹说：“除者，修而聚之之谓。”萃以聚立意，泽水聚在地上，润泽万物，本是好事。但泽水积聚过多，有溃决之虞，

必修筑堤坝以防之。按人情说：众萃有争夺之势，物萃为海盗之媒。为了备虞不虞，应修治戎器，以防不测之患。陈梦雷说：“水聚而不防则溃，众聚而不防则乱。”圣人安而不忘危，治而不忘乱。于平易之时，必加警戒，其意深矣。徐志锐说：“萃为聚合，聚合则能兴盛；兴盛一转则为衰败，衰败则离散。于此时要防备走向反面。”所言是也。

尚秉和说：“兑为斧钺，艮为刀兵。”又“坤为乱，艮为止。止乱，故曰：‘戒不虞’。”取象较切。

初六：有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑。勿恤。往无咎。

“孚”，信也。尚秉和说：“四与初应，故曰‘有孚’。乃初为二、三所阻格，难于应四，故曰‘不终。乃乱乃萃’。坤为乱为萃，言乱萃于下也。”陈梦雷说：“初与四应，而质柔，不能固守，‘有孚不终’之象。二阴间之同类妄聚，‘乃乱乃萃’之象。”“号”者，呼号。虞翻说：“巽为号，艮为手，初称一，故‘一握’。初动成震，震为笑。”“若号”者，言初呼号正应九四也。“一握为笑”者，言四下来初，则初四相握手即可破啼为笑矣。“勿恤”，勿忧之意，坤为忧。初之四则得正，故曰：“往无咎”。言初勿忧二阴的阻隔，往从正应，相聚得正，则无咎矣。“若号”以下四句，是圣人教初六之词。与“夬”卦九四“牵羊悔亡”之用意相似。《白话易经》说：“这一爻说明正当的会聚，不可意志动摇，应当坚定地向前。”《象》曰：“乃乱乃萃”，其志乱也。

陈梦雷说：“为同类群阴所乱也。”徐志锐说：“指明初六搞错了自己应聚会的对象，是由于思想混乱造成的。”

六二：引吉。无咎。孚，乃利用禴。

“引吉”，尚秉和说：“引，进也。……‘引吉无咎’者，言进应五则吉而无咎也。”坤德为顺，应爻巽，巽为人，顺而入，有进

之象。“孚乃利用禴”者，“孚”，诚信也。朱熹说：“二中正柔顺，虚中以上应；九五，刚健中正，诚实而下交。”即二、五相孚也。“禴”：郑、虞皆以为是夏祭名。高亨说：“仅用饭菜等，不用大牲，祭之俭约者也。”此句之义，言君臣以诚信相交，不必用厚礼，犹如心真诚，虽薄祭亦可交鬼神也。尚秉和：“二孚五，五兑为享，而坤为吝啬。故曰：‘孚乃利用禴’。禴，夏祭，互巽为夏也。”

《象》曰：“引吉无咎”，中未变也。

陈梦雷说：言“二有中正之德，不变所守也”。徐志锐说：“中未变，指明六二确守为臣的中正之道，不变而相聚于正应，并不象初六，变其心而乱其志。六二言‘未变’初六言‘志乱’。区别就在于‘中’与不‘中’。”

六三：萃如，嗟如。无攸利。往无咎。小吝。

“萃如，嗟如”者，在萃之时，六三欲与五相萃，而非比非应，志不得遂。故咨嗟叹息也。如此则无所利矣。“往无咎”者，六三正应为上六，上六悦体可相交纳。且三前遇重阳，通达无阻，故“往无咎”。但不能得阳刚有为之人相萃，而萃于阴柔穷极的上六。未免小吝耳。

虞翻：“坤为萃”。尚秉和：“三无应，失位，而巽为嗟，故曰嗟如。”

《象》曰：“往无咎”，上巽也。

尚秉和说：“巽，顺也。”陈梦雷说：“上应虽非正，以其悦体，能巽顺以从之也。”

来知德说：“巽者，三之中爻本巽也。兑综巽，亦巽也。上往以巽而从之，我顺而彼悦，可以相聚者也。故‘无咎’。”

九四：大吉。无咎。

朱熹说：“上比九五，下比众阴，得其萃矣。然以阳居阴，不正。故戒占者，必大吉，然后得无咎也。”来知德说：“近九五之

君，有相聚之权，率三阴顺而聚于五，上悦下顺，则不劳心力而自能相济矣。”徐志锐说得更清楚。徐说：“九四为近君之臣，有初六之应，又有六三之比，在下之民尽为其所得，不守臣道就会专权越分犯有欺君夺民之罪，招来过咎。如能率领群民归顺于九五，则是王室的大贤，可得‘大吉’而‘无咎’。”尚秉和说：“下乘三阴，故‘大吉’。失位，故‘无咎’。‘无咎’者仅免于咎也。”《象》曰：“大吉，无咎”，位不当也。

虞翻说：“以阳居阴，故位不当。”徐志锐说：“位不当，是指九四以刚居阴，是不当位，同时又借爻位的不当，去说明时位的不当。时位的不当，就是指萃卦时义的所谓聚，应该是臣民聚合于九五刚中之君；九四不当君位，则不应该聚民。因此，九四要十分谨慎。”徐氏所说透露出封建时代君臣关系的微妙性。

九五：萃有位。无咎。匪孚，元永贞，悔亡。

“有位”谓九五当萃之时，有阳刚中正之德，居君主之位也。“匪”，不；“孚”，信。来知德说：“‘匪孚’者，不信于人也。”又曰：“九五当天下之尊，为萃之主，臣民皆萃，可以‘无咎’矣。然四分其萃，未免‘匪孚’。上弱阴私，未免有悔。故必反己自修，俾元善，中正之德，长永，贞固，斯悔亡而人孚矣。”陈梦雷说：“萃卦与比卦相似，比以五为主而吉，萃亦以五为主，而有‘匪孚’者，比卦一阳，其情专，萃多九四一阳，其势分也。”

尚秉和说：“五孚于二，乃为四所阻，难于应二，故曰：‘匪孚’。”

《象》曰：“萃有位”，志未光也。

徐志锐说：“九五居君主的正位，应该得民，但因下民皆聚于九四的近臣，而不忠实于九五，所以《象传》言：‘志未光也’。”来知德说：“五与上六相近，同居悦体，阴阳比昵，恐其虽萃天下之位，而其德未甚光明，所以悔也。”

尚秉和说：“巽为志。兑为黯昧，艮为光明。艮伏，故‘志未光’。”

炎升按：兑卦九五爻，因兑体与上六比，最忌和悦过甚，昵于阴私，故以“志未光”戒之。夬上卦亦兑，故九五爻象云：“中未光也”亦然。

上六：赍咨涕洟，无咎。

尚秉和说：“兑为口，故‘赍咨’。《释文》‘赍咨’，嗟叹之辞。郑同。马云：‘悲声、怨声’。兑为泽，故涕洟。《玉篇》：‘目汁出曰涕。’《说文》：‘洟，鼻液也’。上乘阳，三无应，故悲哀若是。然当位亦无大咎也。”

来知德说：“咨者，咨嗟也。自鼻出曰涕，自目出曰洟。兑为口，咨之象也。又为泽，涕洟之象也。”是来解涕洟和尚说相反。

徐纪民说：“上六已是萃卦的终结，柔弱又没有地位，想要使同志聚集，也没有人追随。因而悲伤、叹息、涕泣。”此说明上六自怨自艾的悲伤情形，上六盖亦失德，失位之君，而有悔过之心者。

《象》曰：“赍咨涕洟”，未安上也。

尚秉和说：“言不安于穷吝。”虞翻说：“乘刚远应，故未安上也。”徐纪民说：“这是因为高高在上，孤立无援。以致不能心安”。

萃 卦 论

过己氏曰：“萃”为万物萃聚之卦，萃聚则繁荣矣。《序卦》说：“姤者遇也。物相遇而后聚，故受之以‘萃’。‘萃’者聚也。”天下万事以聚为丰盛的开始，以散为衰亡的象征。故物资萃聚则社会富；人才萃聚则百业昌；明良（即君臣）萃聚则庶政治；万物

萃聚则世运隆。人心翕聚，凡事可为。《彖》辞说：“萃亨”，盖言“萃”之时，无物不亨也。然王肃、王弼之《易》萃下有“亨”字；而程颐、朱熹注《易》却以“萃亨”的“亨”字为“衍文”，失萃义矣。

“萃亨”者，文王之意，“萃”为时代亨通的重要条件，但须强调“利贞”二字。因“萃”之聚必由于正道。“萃”而不正，则万事皆错，原则失矣。如能以正为本，天下事可以有为。中国在远古或封建时代，凡举办一切大事都须祭告祖庙，致孝思于享献。如“见大人”以甄拔贤辅；“用大牲”以进行盟约；“有攸往”以大事兴作，皆然。盖国家兴革之事，必物资萃聚时代才有条件举办也。《彖》言“观其所聚，而天地万物之情可见”者，阐明“萃”为宇宙万物发展运行中的必然规律，又是万物发展中必不可少的重要阶段。万物无“萃”，就永远无发展（亨）。然则发展者，物之情也。故曰：“观其所聚，而天地万物之情可见”也。

现在举出两个《爻辞》列述各家的不同意见，并提出我的认识。

(1) 六二：引吉。无咎。孚，乃利用禴。

“引吉，无咎”：朱熹说：“二应五而杂于二阴之间，必牵引以萃，乃吉而无咎”。陈梦雷说：“互艮为手，牵引之象。二在二阴之间，必牵引其同类之初六，六三以萃于五则得以人事君之义，乃‘吉而无咎’矣。”虞翻曰：“得正应五，故无咎。利引四之初，使避己，己得之五也。”以上朱、陈二家皆说二要引初六、六三、二阴同进应五；虞氏却说二要“引四之初使避己，使己便于之五”。以为必如是方可“吉”而“无咎”也。

然持不同见解的是二徐和王弼。

徐志锐说：“六二以柔中应九五的刚中，正是处于‘刚中而应，故聚’的爻位，是柔中守正之臣，完全忠实于刚中之君，当然能合聚在一起。但是六二并不主动去与九五相聚，必须等候九五招

引自己，然后才去；故言‘引吉，无咎’。”

徐纪民说：“六二与九五，阴阳相应，当然要相聚。但距离远，自己又陷在二个阴爻的包围中，必须有九五的援引才能相聚，吉祥，没有灾祸。”

王弼也说过：“民之多僻，独正者危。未能变体，以远于害故必待五引，然后乃吉而无咎。”

以上三说，使我联想到孟子说的“故将大有为之君，必有所不召之臣。欲有谋焉则就之”这段话（见《公孙丑章》）。在中国古史记载里如：成汤聘伊尹；武丁梦傅说；文王访姜尚；刘备三顾诸葛；唐帝礼遇李泌等故事，皆与此相合。是三家释“引吉”不以六二引初，三同进为是，而以九五援引六二为释。其看法和虞、朱、陈三家鲜明对立了。但尚秉和氏的解释，却又和六氏不同。尚说：“引，进也。《礼·檀弓》兄弟之子犹子也。引而进之也。‘引吉无咎’者，言进应五则吉而无咎也。”

吾认为尚氏之说虽简略，却极得当。何也？萃卦《彖》辞，“利见大人，亨”。言二进往见九五则亨也。《彖传》言：“顺以悦，刚中而应”。“顺”者二顺五；“悦”者，五悦二也。“刚中而应”者，九五以刚中下应六二也。又说：“利见大人亨，聚以正也”。是二往见五，乃以正而相聚，光明正大，非以私相交也明矣。由此说来，萃卦中六二进见九五，乃天经地义之事。如水之流湿，火之就燥；云龙风虎，声应气求。道义所符，时代所需。不必待五来援引，方可前进。亦不一定引同类之阴共进，方得“无咎”也。且萃之时代以进为义。进则萃，萃则吉。下卦三爻，皆利进不利守。故初与三皆曰“往无咎”。二则曰“引吉”。喜进之义，极为明显。尚秉和氏以“进”释“引”，取巽风进入之义以喻“引”，理象明显，有何疑乎？故吾独是尚说焉。

六三：萃如，嗟如。无攸利。往无咎，小吝。

六三爻辞，各家解释也不一致。吴澄谓：六三欲与初，二两

阴爻相萃于下。朱熹、徐纪民谓：三欲近与二、四爻为萃；陈梦雷谓：三欲与四为萃而不能，故嗟如。来知德、尚秉和、徐志锐谓：三无应，不得其萃，故嗟如。可谓莫衷一是矣。

然《周易折中》引俞琰说：“萃之时‘利见大人’。三与五，非比非应，而不得其萃，未免有‘嗟’叹之声；则‘无攸利’矣。既曰：‘无攸利’，又曰：‘往无咎’。三与四比，则其往也，舍四可乎？三之从四，四亦巽而受之，故‘无咎’。第无正应而近比于四，所聚非正，有此小疵耳。”又引吴澄曰：“三虽无应，而近比九四之阳，苟能往而上求九四，则可‘无咎’。”又引虞翻说：“三动之四，故上巽。”又引郑汝谐说：“下二阴皆萃于阳矣。三独无附，故咨嗟怨叹而‘无攸利’。虽然当萃之时，下欲萃于上，上亦欲下之萃于我。三不以无应之故，能往归于上，虽‘小吝’而亦可以‘无咎’。上非上六，谓在上之阳也。”金景芳对此加以解释说：“吴澄认为‘上巽也’之‘上’指九四，是对的。”

以上俞琰所说：三之所以嗟叹，是因欲与五相萃而不得；可谓独具卓识。但他及虞、金等五家又说：三欲往求九四之阳，则仍未妥当。然则此爻所说三的“往无咎”。究系往何处？所谓上巽，究竟指哪个“上”呢？考各家《易》注，程颐说：“上是上六”；朱熹说：“舍不正之强援，而远结正应之穷，则无咎。”指的也是上六。陈梦雷说：“六三往从于上，我顺彼悦，可以无咎。然上阴无位，所应非正，故又‘小吝’。”徐纪民也说：“六三唯一的出路是与上六相聚。上六是上卦兑，亦即悦的最上方的阴爻，性情柔顺，当会接受容纳，所以前往，不会有灾祸。”根据程、朱、陈、徐四家之说，以三之“往无咎”，“上巽”为往应上六；较虞吴等五家三往求四之说，恰当多矣。盖六三虽阴柔，而居阳位。当萃聚之时有志与九五“萃”，而无比应关系，无从得萃。眼见同类之阴（指初与二爻）都与四、五为应，不免叹息，故有“嗟叹”之象；如此则“无攸利”矣。然萃之时，以聚为义，不能彷徨。只有上

求正应的上六，相与为萃。上六为兑卦主爻，且悦体乐于接纳，故可“无咎”。然以阴遇阴，亦难有为，故不免有“小吝”也。此爻以“含章”之资（见坤六三）居君子之位（见乾九三）类似放臣屏子不得志于君父，而避居于远方者。学者不能仍以小人例之也。

统观萃卦各爻：

初六：“有孚不终，乃乱乃萃”。如李密之在初唐、陈炯明之背叛孙中山先生。皆朝秦暮楚，无坚定的节操者。惜乎其不能“一握为笑”而终致获咎也。

六二：在明君求治之时，贤才出头之日。齐桓公薰沐以礼管仲，举火以封宁戚。汉武帝下诏求茂异；李世民瀛馆延贤俊。在唐太宗大兴科考，醉情于“天下英雄入吾彀中”之时，虽显得自私，而其爱才求治之心，亦充分流露，所谓“孚乃利用禴”也。

六三：“萃”则兴“嗟”，“往”则“小吝”者，何所指乎？汉文之臣贾谊；刘表之子刘琦；虽值需才之朝，父子之亲，而均不能以正常之道相“萃”。终于废死远藩，咨嗟叹息，非时与势之多舛乎？

九四爻下临众阴，上比一阳。一阳悦之，群阴顺之，可谓吉矣。然而，位太偏了，权太高了，事太专了，望太重了，以位偏、权高、事专、望重之臣，却处乎不中不正之位。所谓不中不正，非由于人，乃由于位。以其动则有僭偏之嫌，居则似二君之势。故非“大吉”则必有祸矣。在“萃”聚之时，此种地位，形成自然，非勉强可致。周公之与成王，诸葛之与后主；商鞅在秦孝公之时，霍光处汉昭宣之日；王荆公之在宋、张居正之辅明。功勋相似而后果各异。周公、诸葛“大吉”者也；商鞅咎大者也。荆公，咎小者也。霍光与张居正，吉于前而咎于后者也。以彼六君子之功勋，天下之大贤也。然在封建时代，以臣子之身当之，势所不能。故孔子叹之曰：“大吉无咎，位不当也。”来知德说：“周公就时位能萃之象上说，孔子就理上说。”来氏所指的理，乃封建时代之理，

非现时代之理也。但此种情事，若仍见之于新时代者，其亦封建时代游魂为祟耳！

九五在萃聚之时，居领导之位，易招覬觐，难免“匪孚”之忧。但亡悔之道，端赖元善、永长、贞固之德以济之。此鼎盛丰泰之时，所以更当，凜深履薄也。《易》于“萃有位”的九五，设置许多戒辞，《易》之道“危者使平，易者使倾”。非过于谨小慎微，乃理势之固然耳。齐景公之于田氏，后周世宗之失其国，皆有“无咎”的条件，缺陷是“元、永、贞”的条件不具备。齐景公元善之德不足；周世宗则“出师未捷身先死”。（失永贞的条件）故都不能无悔也。

上六：当萃聚之极，穷而无应。盛极则衰，乐极则悲。唐玄宗在极盛之后，终招致“渔阳鼙鼓”。悔恨交并。抚今思昔，只有“赍咨涕洟”，终其晚年而已。因是悦体，虽“未安上”，然亦“无咎”也。黄淳耀以孤臣孽子比上六，似是而实非。若以《象传》“未安上也”的文义观之，“上”为君主之上无疑矣。

升卦第四十六

䷭ 巽下坤上

升：元亨。用见大人，勿恤。南征吉。

来知德说：“升者进而上也。为卦巽下坤上，木生地中，长而益高，升之象也。”“元”，大也。“亨”，通也。“用见大人”。来知德说：“不曰‘利见’而曰‘用见’者，九二虽大人，乃臣位，六五之君欲用九二，则见之也。六四‘王用亨于岐山’即此‘用’字也。”

高亨说：“《释文》‘用见’本或作‘利见’。汉帛书《周易》亦作‘利见’。”存备参考。

尚秉和说：“坤为忧、为恤。震为南、为征。三临群阴，故‘南征吉’。《左传·成十六年》，晋筮遇复，曰‘南国蹇’。以震为南。明夷九三曰：‘南狩’，亦以震为南。”

程颐：“南征，前进也。”徐纪民说：“南方是人自然面对的方位，也相当于上方。”

炎升按：《序卦》说：“萃者聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。”“升”是发展前进的卦，是在事物萃聚丰盛的基础上得来的。有萃聚的条件，然后能前进；前进即“升也”。“升”则大通。这时为国家领袖的宜见阳刚有为的大人用之。凡事不要忧虑、怀疑，只要所干的事业是前进发展的，就要鼓起勇气去作去行。这就叫“南征，吉”。徐纪民说：“升进则是积极的有所作为。”

《象》曰：柔以时升。巽而顺，刚中而应，是以大

亨。“用见大人，勿恤”，有庆也。“南征吉”，志行也。

“柔以时升”，主要有四种说法。或主四爻言（朱熹卦变说），或主五爻言（龚焕说），或主上体之坤言（程颐、来知德说），或主初六言（《周易折中》说）。金景芳曰：“《周易折中》：升《彖》曰：‘柔以时升’明阴道自下以达于上也。然则‘柔以时升’云者，尤当以初六之义为重”。认为“柔以时升”者，不是四，不是五，也不是上体的坤，而是初六。我看初六的说法，还是可取的。“地中生木”木是为主的，还是一个初爻。胡炳文说：“木之生也，一日不长则枯。德之进也，一息不慎则退。……木之生指初六，还是对的。”金氏侧重“地中生木”说，故以“柔升”为初六。按《说卦》“帝出乎震，齐乎巽”。又说：“巽东南也。齐也者，言万物之洁齐也”。《说卦》以离为“南方之卦”，兑为“正秋”。则巽之时为初夏可知。万物出地后，至初夏而洁齐。初六之木生长，得巽之时而畅茂。故曰：“柔以时升”。“柔”，指初六，“时”者，巽时也。然陈梦雷曰：“五行惟木最柔，然及时之既至，则自地下生于地上。又巽为风，风有气无质，亦最柔者也。然时之既至，亦自地而上升。《大象》专言木，此（指彖传）兼木与风言之。故曰：‘柔以时升’。”陈氏侧重巽象，故以木与风为“柔升”。然初为巽之主，陈氏所谓柔，似亦指初六言也。

“巽而顺”以卦德言。“刚中而应”以二应五言。陈梦雷曰：“九二刚中而六五虚中以应，君子进用之象。故可以见大人而利于前进。”来知德曰：“有庆者，庆其道之得行；勿恤者，此也。志行者，心期其道之必行，吉者此也。‘有庆’‘志行’即‘元亨’也。”

尚秉和说：“坤为志”。虞翻说“震为行”。

《象》曰：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

升卦巽下坤上，巽为木，坤为地，木在地中，必然会生出来。故曰“地中生木”。高亨说：“地中生木，由矮而高、由小而大，是逐渐生长之过程，是以卦名曰‘升’。君子观此卦象及卦名，认为人之美德正如木之逐渐生长，从而遵循美德，积微小上升至高大”。徐志锐说：“顺德即顺乎事物固有的性质与规律性。‘积小，以高大’即从一点一滴去积累然后才能高大成材”。

朱熹说：“王肃本‘顺’作‘慎’。今按它书引此亦多作慎，意尤明白。盖古字通用也。”然陈梦雷说：“按坤、巽二卦皆有‘顺’义。木之生自小至大，人莫见其迹，顺其自然也。学问积小以至高大，亦顺其自然，不间以私意而已。”《易大传》说经，悉从卦象卦德而来，升卦由坤、巽组成，坤、巽皆有顺义。木之生由矮而高、由小而大顺也。君子积德累仁，从小到大亦顺也。朱氏释顺为慎，取“通用”之说，失《易》学本旨矣。

尚秉和说：“巽为高、为长，故为高大。坤为小、为积。”

初六：允升，大吉。

来知德说：“允者，信也。”但初六之“允”，应为自然规律之信。因“升”之象为“地中生木”。木之生长发达，必在春夏之交，而八卦方位，巽在震和离的中间。震为春，离为夏。巽之时正值春夏之交也。《彖传》言：“柔以时升”。即言木当巽时而生长沾齐也。初六爻在卦之最下，为巽之主，当升之时，“木在地中”，应时出土发芽，“阳春二、三月，万物乃发生”。自然规律谁能御之。这个自然规律之信，即“允升”也。

初六上与两个阳爻同体，阴遇阳则通，故“大吉”也。

尚秉和、高亨、刘大钧释“允”为进，义亦不相背。

《象》曰：“允升大吉”，上合志也。

“上”指二、三两个阳爻。“合志”，谓志同道合。言二、三爻愿与初连茹同进，乘时上升也。

九二：孚乃利用禴。无咎。

来知德曰：九二以阳刚居中，六五以柔顺应之，盖孚信之至者矣。故有利禴祭，亦可交神之象。占者如是得遂其升而有喜矣，故无咎。金景芳引张清子说：“萃六二为中虚之孚，而与九五应。升九二以中实为孚，而与六五应。二爻虚实虽殊，其孚则一也。孚则虽用禴而亦利，故二爻皆曰孚乃利用禴。”尚秉和说：“五坤为吝啬，故曰‘禴’。‘禴’，夏日薄祭也。兑为祭，巽为夏。故曰‘孚乃利用禴’。”徐纪民说：“此爻说明在升进中，必须有诚信，不必拘泥于形式。”

《象》曰：九二之孚，有喜也。

陈梦雷曰：“君臣相信，有得时行道之喜也。中互兑，喜悦之象。二未言升，有喜则可升矣。”徐志锐说：“九二之孚，即九二被六五所信孚。”

九三：升虚邑。

“虚”者，高丘。“升虚邑”言“升”在邑之高处也。人登高望远，则视野广阔，观察明确，可以稳步向有利的方向前进。九三以阳刚而居刚位，前临三阴，据有利的形势。故有居高临下、目光开阔前进无疑之象。

巽为高，三在巽上，有“虚”象。坤为邑，故曰：“升虚邑”。《象》曰：“升虚邑”，无所疑也。

尚秉和说：“坤为迷、为疑。阳遇阴，故无所疑。”

六四：王用亨于岐山。吉，无咎。

徐志锐说：“王指文王。‘亨’同享，祭享。岐山，在西周境内。殷之末世，纣王无道，文王虽三分天下有其二，仍服事于殷，只祭享于境内的岐山，而不敢称王去祭天。”来知德说：“六四以柔居柔，与五同体，盖顺事乎五之至者也。”陈梦雷说：“二大臣，四近臣；升有偪之嫌，故皆不言升，而以诚意上达为升。”陈氏所

谓“诚意上达”，即“亨于岐山”之诚意也。尚秉和说：“震为王，兑为亨。震为陵为阪。”来知德说：“中爻震，综艮；山之象也。”又兑错艮，亦山象矣。

《象》曰：“王用亨于岐山”，顺事也。

徐志锐说：“顺事即指文王以柔顺守臣道为事而不升入王位，实质是借文王之事去说明六四这个爻位不可再升。”陈梦雷说：“文王三分有二，以服事殷，顺之至也。守人臣之位，而以积诚上达为升，所谓顺也”。

坤为顺，故言“顺事”。

六五：贞吉。升阶。

金景芳引李元量说：“贞吉升阶，升而有序。”又引熊良辅说：“以顺而升，如历阶然。”六五以阴居阳，本不足以有为。徒以下应九二阳刚之贤，得其佐助；近比九四“顺事”之臣，精诚无二；下有九三高明之佐，锐意进取。众贤拱卫，以能稳居六五之位，为升之主。但阴柔之质，有不正之嫌。必须坚守正道，以身率物，才能获吉。且不可冒进，应如“升阶”一样，逐级上升，稳步前进，则治道可期，大得其志也。

六五地位，类似殷之纣辛，众贤相辅亦相同。其成败关键，只有一个“贞”字。以其不“贞”，构成全盘皆错。不但不吉，只有凶耳，故卒亡其国。《周易》的变化性，多关系人事。学者不可不寻求此中消息也。

虞翻说：“巽为高，坤为土，震升高；故升阶也。”

尚秉和说：“坤为土、为重（叠），故有阶级之象。”

《象》曰：“贞吉，升阶”，大得志也。

“大得志”即《彖传》所言“南征吉，志行也”。五能以正率物，任贤而治，故曰：“大得志。”

尚秉和说：“坤为志”。

上六：冥升，利于不息之贞。

荀爽说：“坤性暗昧，今升在上，故曰‘冥升’”。来知德说：“坤为迷，冥之象也”。尚秉和说：“坤为晦冥，为夜，故曰冥升。”高亨说：“利于不息之贞，谓其‘利’在其所努力不息者是正道。”金景芳引徐之祥说：“豫上乐极，故‘冥豫’。‘升’上进极，故冥升。”

此爻之义，陈梦雷氏说得最好。陈氏说：“以阴居‘升’之极，务进不已，昏冥于升者也。若能反其升位之心，以升其德，则纯亦不已，积而愈高。故曰‘利于不息之贞’也。使不贞，则其不息，何所利哉？”

《象》曰：“冥升”在上，消不富也。

“不富”者，贫穷也。阳实阴虚，故言“不富”。“消”，减也。贫穷不只限于资财。凡德之不修，学之不广，才之不进，均是贫穷。上六“不息之贞”。乃所以增进其德业，提高其才智；焚膏继晷，兀兀穷年者。“消不富”，即消减道德学业上的贫乏与不足使其“顺德，积小以高大”耳。

尚秉和说：“坤虚，故曰不富”（泰六四注）。来知德说：“本卦下体巽，巽为富。此爻外卦，故曰‘不富’。亦如无妄六二爻，未入巽之位，曰‘未富’。”按巽为“近利市三倍”，富之象也。凡《易》言富有，皆巽象；小畜九五“富以其邻”；家人：六四：“富家大吉”是也。凡巽伏，或未入巽位，或相阻隔者，皆曰“不富”或“未富”。泰六四：“翩翩，不富”；无妄六二象“不耕获，未富也”。本卦上六象“消不富”皆是也。

上与九三为应，而为四、五爻所格，九三正反皆巽，互震又伏巽。上六不得应三，故曰“不富”。

升 卦 论

过己氏曰：“升”是发展前进的卦，它的发展是事物萃聚后的必然结果。是在萃聚的基础上前进的。《彖》言“南征吉”。“南征”，即前进也。《彖传》言：“柔以时升”。“时升”者，顺时而升也。《象》言“顺德”，言德之顺时日新也。六爻之辞，除九二、六四两爻不言升外，初曰：“允升”；三曰：“升虚邑”；五曰：“升阶”；上曰：“冥升”，皆发展前进之义。至于九二虽不言“升”而以上下之孚得喜。四虽不言“升”而诚敬以上感，“升”意皆在。观于升之全卦，六爻皆无戒辞。“冥升”虽非褒辞，而“利于不息之贞”。盖德业之进升，固以不息为美也。故升《彖》曰：“元亨”。圣人对于发展，寄望深矣。

关于初六“允升”的意义。《易》学家多释“允”为“进”如尚秉和说：“允，施氏作‘𨔵’。《说文》同。云：‘𨔵，进也。’晋六三云：‘众𨔵’，即众进也。兹曰：‘𨔵升’，仍前进而升也。进遇阳，故大吉。”

高亨说：“允，进也。进而上升，自是大吉。”

刘大钧曰：“允升，《汉上易传》引施仇《易》作‘𨔵升’。《汗简》亦作‘𨔵升’。《说文》：‘𨔵’，进也。与晋卦六三爻‘众允’之义相同”。

除以上数家外，诸儒释“允”为“信”者亦多。

盖“允升”者，即事物依其当然之信，顺着规律而发展前进者。根据经文有三点可说明此义。(1) 象言“地中生木”。坤为地，巽为木。木在地中，应时而生长发芽，即自然之信也。(2) 《彖传》言：“柔以时升”。木质柔，为万物的代表。巽之时，正值春夏之交。万物在巽时生长发育，乃天地间的自然规律。依规律生长，即“柔以时升”。亦信也。且初六所以能“允升”者，以其在

巽爻最下，为巽之主，既得天时，又得地利；且上比二阳，又得人和矣。条件具备，安能不“允升”乎？（3）升之错卦无妄。无妄者，诚实自然，发育万物，不妄加干扰也。“无妄”《大象》曰：“天下雷行，物与无妄，先王以茂对时，育万物”。初九：《爻辞》曰：“无妄、往吉”。予谓：“茂对时，育万物”，即“柔以时升”也。“无妄、往吉”：即“允升、大吉”也。故“允升”为“信时之升”，尚何疑哉？

“升虚邑”爻辞，历来有各种说法。第一，以程颐朱熹为代表。朱熹说：“阳实阴虚，而坤有国邑之象。九三以阳刚当升时，而进临于坤，故其象占如此”。程颐说：“以是而升，如入无人之邑，孰御哉？”是二家以“虚邑”为空虚无人之邑，可以顺利的进入；如后世所言“未开垦的处女地”，或者如哥伦布初发现的新大陆一样。古代地旷人稀，此种情形，容或有之，故以之取象也。

第二以来知德、尚秉和、高亨为代表。来氏说：“四邑为丘，四丘为虚。非空虚也，乃丘虚也。”

尚氏说：“虚，丘也。按《左传·僖二十八年》‘晋侯登于有莘之虚’。《诗·卫风》‘升彼虚矣’。‘虚’者，高丘。巽为高，故曰虚。坤为邑。‘升虚邑’者，言升邑之高处也。与同人九四的‘乘其墉’取象正同。荀爽作空虚解，后来诸家以虚为坤象多宗荀说。非。”高亨说：“虚，大丘也。‘虚邑’，邑在大丘之上者也。”又说：“升虚邑，言其能高瞻远瞩，周围环境一览无余，所见甚明，无所疑虑也。此喻人立在高处观察问题，则认识明确。”今按：升卦各爻，初曰：“允升”，信、期得时之升也。二曰“利用禴”，贤才登进之升也。六四：“亨于岐山”，是顺事之升也。五之“升阶”，稳步而升进也。上之“冥升”，进德之不息也。则三之“升虚邑”者，释为人“立在高处观察问题，高瞻远瞩，认识明确”。向有利的方向前进；最为恰当矣。

第三是徐志锐。徐氏说：“树木的生长，发芽扎根之后，必然

上升，破土而出现于地上，故言‘升虚邑’。荀爽：‘坤称邑’。‘升虚邑’是说升入坤体，如同进入无防御之地，没有任何阻碍。”

徐氏不同于朱熹、程颐者其意；邑非国邑之邑，乃坤土也。“升虚邑”，即树木出生于地中，茁壮畅茂，无物能阻碍之也。本来升卦大象，很像一棵大树，初六是树根；二、三爻是树干；四、五及上爻为树的枝叶。树木在巽之时生长，天时、地利兼备，《彖传》言“柔以时升”，就是这个意思。如此，则徐氏之说亦系根据大象而来。

但《周易》的特点，惯以象说理。而其理多不悖离人事。今徐氏树木生长之象虽合，不若朱熹氏进入无人国邑之说为优。朱说虽有理，若以三之爻位言之，又不如尚秉和、高亨氏升高丘之邑，视野开阔，瞻瞩明悉，前进通达之为是也。

以上三种解释，皆为吾所赞赏；然若三者不可得兼，吾欲以尚、高二氏之说为“熊掌”矣。

升卦六爻之义：

初六的“允升”：国家在上升时代，社会上需才孔亟。有志之士，乘时升进，展布经纶。如汉代武帝之时，下诏求茂材异等；唐代太宗之时，建立科举制度。近世各国凡革命有为之时，修明百政，无不广招人才，智勇并进，此世运昌隆，人才竞进，社会发展的必然规律也。

九二：以升进贤才之义。如汉高帝遇张良，每借箸蹶足，以决天下大计；汉光武岸帙迎笑，以迎马援。蜀先主曰：“孤，有孔明，如鱼之有水也。”古代风流人物，君臣之间，以诚相感，不拘形式。此即所谓“孚乃利用禴”也。

九三的“升虚邑”，历代革新变法，得君行道之士，皆可拟之。

九四的“王用亨于岐山”。则周文王与纣之事也。

六五：“贞吉。升阶”之辞，关键在一个“贞”字，“贞”则“升阶”而吉，不贞则失国而亡。于此见国家之兴衰、契机只在领

导。纣之失国，形势也，亦人为也。

若如上六的“冥升”，本非褒辞，然重点在“利于不息之贞”。古今好学“三不朽”之士，皓首科学，耄年革命，得一义而自喜，惜余晖以利人，陈梦雷氏喻之为“卫武公之髦期进德。”蚍其然乎！

困卦第四十七

☵
☱
☵ 坎下兑上

困：亨。贞，大人吉，无咎。有言不信。

“困”者，穷而不能自振之义。朱熹说：“坎刚为兑柔所掩，九二为二阴所掩，四五为上六所掩”，所以为“困”。“亨”者，卦坎险，兑悦，有处险能悦之象。悦即乐观。朱熹称之为“身虽困而道亨”者，是也。“贞，大人吉，无咎”者，言处困能守其正，惟大人君子为能行之，小人则不能。有“君子固穷，小人穷斯滥矣”之意。因“君子素其位而行。素贫贱行乎贫贱；素患难行乎患难。无人而不自得”也。（《中庸》十四章）

“有言不信”，言困穷之时，哓哓多言，人反不信，适足取辱。不若晦默自持。如此则心亨、身正，自当“无咎”矣。

二、五爻刚而得中，“大人”之象。兑为口舌、有言之象。坎为耳痛，巽为白眼，皆有“不信”之象。

尚秉和说：“兑口为言。三至上正反兑，所向不同，故‘有言不信’。”说象亦合。

《象》曰：“困”，刚掩也。险以说，困而不失其所亨，其唯君子乎？“贞，大人吉”，以刚中也。“有言不信”，尚口乃穷也。

“刚掩”，即此卦，不论卦体、卦画、刚皆为柔所掩，有以阴掩阳、邪掩正、小人掩君子之象。然以卦体说，险而能悦，有处困能亨之象。故曰“困而不失其所亨”。处困能亨，唯君子能之，

小人则不能也。

“刚中”，指二、五爻说。“尚”者，崇尚，“乃”用法同“则”。“穷”者，不通之义。“尚口乃穷”即崇尚口舌，逢人叫苦，只能招人鄙视，终究行不通也。

《象》曰：泽无水，困。君子以致命遂志。

困卦兑泽在上，坎水在下。水在泽下，不能盈满，且日以消涸，正是贫困之象。所以为困。“致命”，朱熹说：“致命，犹言授命，言持以与人而不之有也”。《论语》子张曰：“士见危致命。”遂志，完成我的素志也。《宪问》子曰：“见利思义，见危授命。”足见致命即授命。关于“致命遂志”句，诸儒亦有不同解释，然未免偏颇。后论再专述之。

尚秉和说：“巽为命，而兑为反巽，为毁折，故曰‘致命’。坎为志，二人于渊不出，故曰‘遂志’。”

初六：臀，困于株木，入于幽谷。三岁不覿。

金景芳说：“臀，坐。‘株木’，没有枝叶的木。‘臀困于株木’，困于株木之下无所荫庇，而且还入于幽谷”。高亨说：“株木，木棍也。指官吏所用之刑杖。‘幽’，暗也。‘幽谷’指牢狱。牢狱黑暗如‘幽谷’。‘覿’，见也。覿下，汉帛书《周易》有‘凶’字，当据补。《爻辞》言：其人之臀部受刑杖，而困于株木，又被囚而入于牢狱，三年不见其人，是‘凶’矣”。

炎升按：金说：“入幽谷之中，坐困枯木之下，得不到荫庇，三岁不能与人见面，分明是一个被流放的囚徒。”高说：“臀部受杖，投入牢狱，三年不得见人，这明显是一个被判徒刑的罪人。”二家的说法基本上是对的。因《易》义皆根据象来。“臀困于株木”，来知德说：“凡《易》中言臀者，皆坎也。坎为沟渎，臀之象也”。尚秉和：“株木为坎。言初欲应四，坎陷为阻，故‘困于株木’。”陈梦雷说：“全卦水泽，中互巽木，水草之区，故初、三、

上皆以株木取象。”

“入于幽谷，三岁不覿”者，来知德曰：“坎为隐伏，幽谷之象。坎错离，为卦居三，‘三岁不覿’之象也。”尚秉和“坎为幽，坎陷为谷，初在下，故入于幽谷，离伏故不覿。”三岁言其久，茹敦和“以坎为三岁，是也。”

根据初象，我欲采取高、金二氏之说。徐志锐说：“因为柔困刚，以柔困刚，柔也遭穷困，所以六爻皆称困。”

《象》曰：“入于幽谷”，幽不明也。

言初之所以入幽谷者，以其才质暗弱，有掩刚的妄想，愚暗而不明故也。

尚秉和说“离伏，坎夜，故‘幽不明’”。

九二：困于酒食，朱紱方来。利用亨祀。征凶。无咎。

朱熹说：“困于酒食，厌饫苦恼之意”。尚秉和说：“坎为酒食。二居坎中，故困于酒食。”

“朱紱”有二说：一、蔽膝。祭服的服饰，缝于长衣之前。周制帝王、诸侯及诸国的上卿皆“朱紱”。诸侯及卿之紱由天子命之。高亨、徐纪民主其说。二；朱色印紱，亦代表官印。来知德说：“朱紱者，组纆用朱也。‘方来’者，其德升闻，而为君举用之也。中爻离、朱之象。又巽绳，紱之象”。尚秉和说：“巽为绳、为紱。坎为赤，巽在二前，故曰：‘朱紱方来，言将膺锡命也。’”“亨”即亨祭之亨。“利用亨祀”者，来知德说：“坎隐伏，有人鬼象。故言祀。”陈梦雷说：“坎中实，诚意在中。利用亨祀之象”。盖取其至诚相应之意。“征凶”来知德云：“当困之时，往必凶也。”按此乃就九二的爻位言。九二虽有刚中之德，然当困时，身陷坎难之中，互离为戈兵，应兑为斧钺，巽为寇戎，前后皆敌，故“征凶”也。

“无咎”以其义言之。

《象》曰：“困于酒食”，中有庆也。

陈梦雷说：“虽困于酒食，而有刚中之德，终能当大任以造福于天下也。”高亨说：“因其人志行正，受天子朱紱之赐，有喜庆之事也。”尚秉和说：“居阴中，故有庆。”

六三：困于石，据于蒺藜。入于其宫，不见其妻。凶。

尚秉和说：“巽为石，坎为蒺藜。三前临巽，故困于石。下据坎，故据于蒺藜。石坚不可入；蒺藜刺人，不可践也。巽为入，坎为宫，故入其宫。”

来知德说：“此爻一变，中爻成乾，不成离目，不见之象也。坎为中男，兑为少女，则兑乃坎之妻也。兑之中宫，坎之中宫（按指中爻）皆阳爻，非阴爻，入其宫，不见其妻之象也。此爻一个‘入’字‘见’字不轻下，周公之《爻辞》，极其精矣。”

陈梦雷说：“六三居阳，而上六居阴，故以上为妻。”

困卦三阴为小人，三阳为君子，是阳皆为阴所困，君子皆为小人所困也。六三阴爻居阴，下与初六困九二，上与上六困九二，为小人之尤者。然前临九四，巽石也，质乘阳刚；后据九二为坎，为蒺藜，不可践也。是三不但不能困人，反而被困，进退维谷矣。此即《系辞》所说：“名辱身危”。《象辞》所说：“不祥”者也。如此，则凶至矣。

《象》曰：“据于蒺藜”，乘刚也。“入于其宫，不见其妻”，不祥也。

尚秉和说：“《释詁》‘蒺，蒺藜’。《注》‘布地蔓生，有子，三角刺人’。《诗·邶风·墙有茨》《传》‘茨，蒺藜’。《孔疏》‘蒺藜有刺，不可践’者是也。惟不可践，故喻乘刚”。“祥”虞本作“详”。尚秉和说：“详，善也”。徐志锐说：“俞琰：祥与详通。

‘不祥’谓死期将至而不详审。非以‘不祥’释凶字也。指明六三所以处于绝境就在于他不能详审形势，量力而行，以至于死期将至，而不自知。”

九四：来徐徐，困于金车。吝，有终。

高亨说：“徐徐，迟缓也。金车，以黄铜镶其车轅、衡等处，车之华贵者，此‘金车’象乘金车之贵人。”

“有终”：谓有好的结果。

尚秉和说：“二坎为车，离色黄外坚，故曰‘金车’。‘困于金车’，申‘来徐徐’之故也。”

来知德说：“坎车象。自下而上曰往，自上而下曰来。‘来徐徐’者，四来于初也。”

陈梦雷说：“兑为金，坎为轮，皆为上柔所掩，四复乘坎之险，有‘困于金车’之象，是诚可吝矣。然上承五阳，‘有与’；故‘有终’也。”

炎升按：四巽体，巽为不果，故“徐徐”。四虽居大臣之位，然以阳居阴，不免为权贵所倾轧。不得行济民之志，故云“困于金车”。如范雎至秦，为权贵所嫉，若非秦昭王倾心相比，何能成就大业？此即始吝而有终也。

《象》曰：“来徐徐”，志在下也。虽不当位，有与也。

陈梦雷说：“刚掩之卦，无取于阴之与，宜作上承五阳为有与。‘有与’则亨而有终矣。”

金景芳说：“程传说‘有与’是讲它有应爻，下边的初六与九四正应。《周易折中》引苏浚和何楷说。何楷云：‘五为近比，则四之所与者’。这是说‘与’是九五。九五与九四相比，这里不看应不应，而看比不比。《程传》与苏何二氏的解释不同，我看苏何氏之说可从。”

徐志锐说：“九四与九五在其他卦两刚不相比。但在柔困刚之时，两刚相邻则相比。因此《象传》不引《爻辞》，而直言‘虽不当位，有与也。’这是对变例的一种特别说明。”

炎升按：志在下指初。初代表的是下民。九四以阳刚之资，处大臣之位，与五同德，故以济下民之困为志也。

九五：剿刖。困于赤绂，乃徐有说。利用祭祀。

虞翻说：“艮为鼻，离为兵，兑为刑，故‘剿刖’也”。尚秉和说：“艮伏，鼻不见，故曰剿。兑折震（按指震中爻变则成兑，如震被折也）足象毁，故曰刖。坎为赤，巽为绂，故曰‘赤绂’。”

陈梦雷说：“五居三阳之上，君位，宜合全卦论之。上掩于上六有剿象，下困于坎初，有刖象。二、三、四互为离，南方赤色。绂下体之衣。为君而在困中，上下被掩，则虽衣纯朱之赤绂，亦无所用矣，有‘困于赤绂’之象。”

炎升按：五所以取剿刖之象者，以兑为毁折，艮为刑人，离为戈兵，上下俱刑伤也。兑悦体九五有中直之德，故徐有说。兑为酒食，坎为鬼，为圣。且二、五同德，故“利用祭祀”也。

《象》曰：“剿刖”，志未得也。“乃徐有说”，以中直也。“利用祭祀”，受福也。

尚秉和说：“坎为志，二无应，故志未得”。来知德说：“直，即正也。”王引之同。高亨说：“九五居上卦之中位，象人守中正之道。”

“利用祭祀”，谓以诚相应。如此则神降之福，而志可得矣。上六：困于葛藟，于臲臲。曰：动悔。有悔，征吉。

“葛藟”，是两种草名，都有藤蔓，喜欢缠绕在树上。因此虞翻说：“巽为草莽，称葛藟，谓三也”。刘大钧教授说：“困于葛藟，即困于草莽”。陈梦雷说：“泽水草之区，水枯而草木丛杂，故困

三阴爻，皆取象于草木。”尚秉和说：“巽为葛藟，三至上正、反巽，而三不应上，故‘困于葛藟’。艱危，危险不安之貌。上乘刚，无应，故有是象。兑为口。‘曰’者，自警也。‘动悔’者，言动而应三，三不应，故‘悔’。‘有悔’者言下乘阳，又有悔也。”

“征吉”，言上六能以“动悔有悔”自警。悔心之萌，改困君子之心而从善，则行可获吉矣。盖上六处困之极，穷而思变，将通之时也。

炎升按：尚秉和说：“曰者，自警也。言处此艱危之境时，时以‘动悔、有悔’自警”。此解力批众论，独具卓识。盖以上六的自警，若吴王夫差，呼名自励之事也。说明上六在困极思变之时，已有改过悔悟之诚，誓欲洗面革心，自力更生。如此则征行而吉矣。尚秉和说：“此二句向无的解，姑测其义如是”。态度极为谦逊。

《象》曰：“困于葛藟”，未当也。“动悔、有悔”，吉行也。

“未当”即乘刚、无应。处境不当。欲动以求人，则拘繫而不得解；欲静以求安，则震撼而不得安也。徐志锐说：“吉行即行则得吉，行也就是变通。”又说：“变通，即解除对刚爻的缠绕与包围。如此则阳刚不再穷困，阴柔也脱离了险境；至此六爻全解放了。”

炎升按：“吉行”就是吉利的行为。换言之，上六知悔，与君子小人都有利，安往而不获吉乎？

困 卦 论

过己氏曰：或问予曰：《序卦》云：“升而不已必困，故受之以困”。如此，则人类无升平之日，社会无郅治之期，大同理想，

终归渺茫，而《周易》的世界观，终究陷于“循环论”的泥淖而已，奚足取乎？答曰：不然。此即《周易》的积极精神，预见特点。亦即后来荀子“人定胜天”；进化论者“以人持天”的观点也。且人世的现象，泰否、升困之理，乃历史上铁的事实，前车覆矣，后车复蹈之，不知戒者多矣。《周易》找到了它的规律，而欲以人力挽救之，然而成败不同。孔子所谓：“知者过之，愚者不及也”。不其然乎？君不见科学发明，人类文明的所赖也。然而科学技术的进步，导致细菌战、化学战的产生。使人类的和平生活，大受威胁矣。天伦和睦、人道兴旺、人情所乐也。然而人口过于繁殖，导至地球不能容养。则战争饥馑发生，人将相残而相食。同此事例，不堪枚举。此自然界的“升而不已必困”也。按历史之事例言之：秦始皇统一六国，可谓强矣。然扫六合之威，不能弭大泽之篝火；“楚人一炬，可怜焦土”！汉武帝的武功、唐玄宗的富庶、成吉思汗的马蹄、清乾隆帝的圣武，空其前史矣。然而转瞬间贵戚窃国，渔阳鼙鼓，白莲起义，鸦片肇衅祸乱立至，社稷为屋。近今之世，法帝拿破仑之叱咤欧陆；德魔希特勒的法西斯毒氛。何若华盛顿的功成身退，孙中山的逊袁覆清；虽屈身志于一时，而终能树典型于万世。是则不胶柱于“升”而能持之以人者也。且困非不可免，要在知“升”之当“已”。“升”而知“已”则思变；变则必思革命，革命则通。此《周易》预知性的特点，而非循环论世界观可比也。六十四卦终于“未济”，示宇宙真理之永无终止，要在求索其变革而已。

至于君子“困而能亨”之理，君子非乐于困也，然“困而不失其所亨”；这在小人身上，就办不到。小人心不能亨，行不能贞。放僻邪侈，无所不为。此“困”所以“贞大人吉”也。孔子厄于陈蔡，七日不食，弦歌之声不绝。苏武牧羊北海，汉节之毛尽落。文文山殉节柴市，留书曰：“尔今尔后，庶几无愧。”明末黄宗羲、顾亭林、王船山诸君子，国亡不仕，著书终身，阐明民族大义，唤

起国魂。其身虽困，其心则亨，其行悉蹈于正。《周易彖辞》为文王在美里时所作，其心地光明，今日犹能见之也。

关于“泽无水”、“致命遂志”之义。

“泽无水”何以为“困”？此义高亨氏的解释很可取。高氏曰：“泽中无水，则泽中之水草枯，鱼类死，水草鱼类处于困境，是以卦名为困”。世人恒以水比钱财，有财曰“有油水”，无财则曰“手干”。庄周忧贫自比涸辙之鲋；军中无粮，则云“庚癸频呼”。庚即金，癸即水也。困虽多种多样，而与经济方面结不解之缘者为多。观困卦的组成，上兑为泽，下坎为水，水渗泽底，日渐涸竭，水草鱼类，困苦致死。困卦中爻为巽，巽为富，为利，本不应困。但巽下为坎，坎为险为陷；巽上为兑，兑为毁折，为兵戎。人有险难，财富立遭消失，不困何待？且巽下为离，巽木见火，立见焚烧，亦败亡之象。总上各点，无一非困的因素；此困名之所以得来也。

“致命遂志”之义，来知德说：“命存乎天，志存乎我。‘致命遂志’者，不有其命，送命于天，惟遂我之志，成遂一个是也。患难之来，论是非不论利害；论轻重不论死生。杀生成仁，舍生取义。幸而此身存，则名固在；不幸而此身死，则名亦不朽。岂不身困而志亨乎？身存者，张良之椎，苏武之节是也。身死者，比干、文天祥、陆秀夫、张世杰是也”。

高亨说：“致命，授命。即舍弃生命之意。《广雅·释诂》：遂，行也。遂志，即行其志愿。”

金景芳说得明白。金说：“致命，实际上就是豁出生命。‘遂志’就是兑现自己的夙愿。应该有牺牲精神，要杀身成仁，舍生取义。君子处困境，绝不苟且偷生”。

以上论点，与朱熹所说基本上是一致的。而且与《大象》上孔子之意，也是符合的。可是徐志锐氏却说：“姚配中：‘致命谓至于命’。即言推至于‘天命’。‘天命’也就是客观规律。换句话

说：也就是君子处于穷困之时，要把它归之于客观规律的必然。那就不是凭人为所能轻易改变的。在这种情况下不可强其所为，只能‘遂志’以行我所愿。郑汝谐说：‘知其不可求而听其自至焉，致命’也。在命者不可求，在志者则可遂，所谓从吾所好也。”徐氏根据此最后下结论说：“困卦的中心思想，在于说明‘道’不行则遵‘天命’，我行我素。”

此节所讲与朱熹、来知德、高亨、金景芳诸家之论点很有差别。主要在主观认识方面不一致。因一般人多以“明哲保身”思想看《周易》，忘掉它的积极精神，所以动不动以老庄任自然的思想解释《周易》，这就无形会出现错误。徐氏所引姚配中、郑汝谐之言，即其代表也。然《周易》之思想，人世非出世也。积极非消极也。困卦《大象》之义，即说明有社会影响的君子，在时运坎坷、家道艰窘、国政龌龊、社会乱浊之际，孤掌难鸣，忠志不伸，正与“泽无水”时的困境相同。于此只有拼去性命，以图挽救。事成则功建而志遂；事不成则殉道而志遂。故曰：“致命遂志”。屈原说：“亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔”。文天祥说：“人生自古谁无死，留取丹心照汗青”。积极精神何其显明？此中华文化的特点也。若夫徐氏之说，乃消极任天，明哲保身思想。不足以喻处困能亨的全部意义也。

困卦九二的爻辞，若按字面讲，不算甚难。但若将全文联系起来，就很难讲通了。比方说：“困于酒食”，有君子不得志之感。然不得志，为何“朱紱方来”？为何“利用亨祀”？“朱紱来”为何又“征凶”？既“征凶”矣，为何又“无咎”呢？这是一连串矛盾。因此以上原因，诸家解《易》，分歧较多。这方面我不欲多举，仅举其中有权威性的来知德、金景芳二家的说法供学者参考。末了，略谈一下我的看法。

金景芳氏引《周易折中》的按语说：“小人以身穷为困，君子以道穷为困。卦之三阳，所谓君子也。所困者，非身之穷，乃道

之穷也。故二、五则绂服荣于躬，四则金车宠于行。然而道之不通，则其宠也适以为困而已矣”。金氏接着说：“这个讲法挺好”！“君子之困，乃道之穷，非身之穷”。“九二‘困于酒食，朱紱方来’。从表面看‘酒食’、‘朱紱’看不出困，而实际上正是困”。困金氏认为“困于酒食”是道穷非身穷。所以他又引王应麟说：“困九五曰：‘利用祭祀’。李公晦谓：‘明虽困于人，而幽可感于神’。岂不人不能知，而鬼神独知乎？愚谓：孔子云：‘知我者其天乎’！韩子云：‘惟乖于时，乃与天通，不求人知而求天知，处困之道也’”。金氏认为九二既不能行其志，只好求上天知道，所以说“利用亨祀”。他说：君子“处困的时候，要急于求亨，有所作为，那是不行的，否则是要得凶的。不征，即不行动，还可以无咎”。根据金氏的说法，九二爻所代表的历史人物，很像南宋韩世忠其人。韩世忠愤岳飞之冤死，曾面诤秦桧害国，罢为太傅，隐居西子湖畔。可谓酒食足于口，绂服荣于躬矣。而忠志难展，只有上求天知，即“利用亨祀”也。如欲行抗金之志，必立蹈岳飞的覆辙，所谓“征凶”也。老死牖下方可无咎。此与金氏所称的君子形象，非常相似。然非只韩世忠一人的事迹为然也。战国时魏信陵君的生平，亦与九二的形象相似。信陵君在两次败秦，挽救赵、魏两国的危亡后，因招其兄魏安釐王之嫉，无端摘去兵柄。落得“饮醇酒，近妇人。”此非“困于酒食，朱紱方来”乎？秦人间之，魏安釐王信谗，无忌无以自解。此非“利用亨祀”，只求天知乎？功高震主，难伸抗秦之志，非“征凶”乎？后世叹之曰：“英雄无用处，酒色了残生”！虽凶而义则“无咎”也。

可是来知德氏对九二《爻辞》的体会是判然不同的。来氏说：“‘困于酒食’者，言酒食之艰难穷困也。如孔子之蔬食饮水，颜子之簞食瓢饮，儒行之并日而食是也”。来氏心中的“困于酒食”，不是厌饫苦恼，而是三餐不给。来氏说：“‘朱紱方来’，为令德升闻，君将举用之意。‘利用亨祀’，是通之以祭祀之至诚。‘征

凶’之‘凶’，即《大象》‘致命’之意。困而能亨，所以‘无咎’。”根据这样的解释，来氏说：“此即孔明之事”。“困酒食者”，卧南阳也。“朱紱方来”者，刘备三顾也。“利用亨祀”者，应刘备之聘也。“征凶”者，死而后已也。“无咎”者，君臣之义，无咎也。来氏认为，“利用亨祀”是至诚以应其上。这与“上求天知”迥乎不同。盖金、来二氏对九二爻的认识角度不同。金氏从“道困”上着眼，来氏从时困上着眼。金氏说的是先亨后困。来氏说的是先困后亨。二氏解释均具特点，然金氏略带消极性，“困而不失其所亨”的精神少些。且九二为刚中的君子卦辞的“贞大人吉”，《象传》的“中有庆”，皆是为九二说的。而《彖传》强调“险以说”的特点，金氏之析释，悦字气味较少，失困而能亨的要义。故来氏之说与经义较合，吾欲取来氏之说焉。

困卦九五《爻辞》，各家亦议论纷然。近贤金景芳氏对此爻引出许多不同讲法，最后断定说：“按王弼《程传》的讲法，忽然间来一个割鼻子去脚的，真是不好理解。所以我们断定王弼、程颐、朱熹的讲法是错误的。应该根据荀爽、王肃、郑玄等人的解释，读成‘臲臲’，意义就是不安。”炎升按：金氏是深于易学的，他解释《周易》正确的不少。但他对此爻的解释，不一定对。因《周易》爻辞的特点是取象，它惯于以象说理，以象代事。根据这个特点，则“劓刖”并不是真的把九五的鼻子割下来，脚砍掉；它不过借“劓刖”的象，代喻九五上被上六所掩，下被六三、初六所困，上下受伤，不能施展其济民之志。在这种情形下，它虽以“中直”之德，居君主之位，也终被朝中狼狈为奸的权贵所困，有志难伸。然《周易》是讲爻位条件的，九五以“中直”之德（即彖传说的刚中）为困卦之主。下有同德之九二，与之相应，是有能力拨乱济困的，故始虽“困于赤紱”，终会出险而“徐有说”。其所以致此之由，在于它以至诚格天之心，感动其民；并推心置腹，任用贤臣，则大困可解，志可得，而祸可受矣。史书所载，中外

国君，与九五局势相同者，正反两面，均不乏人。如秦始皇初即位，太后、吕不韦扼于上，嫪毐奸党横行于下，可谓“剿削”矣。赖始皇英武，下结李斯诸臣，发动宫廷政变，卒能挽回局势，成统一六国之功；非“困于赤绂，乃徐有说”乎？清康熙大帝（玄烨）亦然。康熙帝即位之初，大政为权臣鳌拜等所把持，皇权下移，皇帝仅一傀儡耳。此“剿削”之势也。乃玄烨内秉靖国之心，外结忠义之臣，一举而清除权奸，大兴帝业，非“利用祭祀，乃徐有说”乎？岂独我中国，在日、俄邻邦，亦有相同者。日本明治维新，非天皇与西乡隆盛、高杉晋作、大久保利通、伊藤博文诸臣，深相交结，即不能推翻德川庆喜和幕府制度；促成政治维新，改变剿削之势。沙俄彼得大帝的图革新，亦在 1689 年废掉其姊苏斐亚之后，任用人才，才能大展鸿图。此二皇二帝者，地不分中外，时不论后先，均“剿削”伤于前，欢悦见于后。赖有君臣齐力、精诚相通，才得解脱“赤绂”之困。此非九五爻所说：“剿削。困于赤绂，乃徐有说（悦）。利用祭祀”而何哉？若夫东汉献帝受制曹氏父子与华歆诸臣，卒亡其国。清之光绪帝，上有慈禧之剿，下受荣禄、袁世凯等之削，虽均是一国之君，而终身在囚徒生活中度过。赤绂长困，祭祀无门，欲期“徐有说”而不可得。此则《爻辞》的反面典型也。

统观“困”卦三个阴爻：初六在坎险之下，才质柔弱，幽暗不明，欲掩君子，终履刑狱之苦。宜矣。

六三：前阻坚石，后据蒺藜，环境虽极恶劣，然并非不可避免。惟坎体居“多凶”之地，阴爻秉幽暗之质，遇事不能详审。故有“入于其宫，不见其妻”之凶。岂只莽卓之徒为然，陈叔宝、杨广之流，何一非六三的化身，长遗讥于后世乎？

上六：受邪僻之徒包围，而有悔祸之心。在被缠绕、震撼之中，却以“动悔”为戒，故能转祸为福。困卦三阴爻惟上六得吉，以其知悔也。

三个阳爻中：九二困于酒食，吾取来知德氏之说。九四之困于“金车”，《象传》以“有与”二字释之。古今人才，虽有济民之才与志，如不逢知人的领袖，终难施展其学。历史上岂只范睢如此。王景略、王安石亦如此。惜荆公不能“有终”耳。

九五“剿刖”之喻，描绘出古今中外几个“困于赤绂”的非凡君主。其重点在君臣相济，有“利用祭祀”之诚，故千古传为美谈。

总上所述：初六：“入于幽谷”，刑狱之困也。六三不审顺逆，权奸之行也。九二“困酒食”，九四“困金车”说明士君子志高行洁，不得志于群小，所赖者有英明之主；九五受上下之扼，必也精诚淬励、明良相通，所重者有济难之臣。若夫上六：困于邪僻之朋，而能幡然悔悟。始暗终智，始迷终醒。宇宙无一成不变之理，天下无一成不变之人。回头是岸，困境终于解放，《周易》之旨，昭然矣。

井卦第四十八

䷯

巽下坎上

井：改邑不改井，无丧无得。往来井井。汔至亦未繙井，羸其瓶。凶。

朱熹说：“井者，穴地出水之处。以巽木入乎坎水之下，而上出其水，故为井。”来知德说：“改邑不改井者。巽为市邑，在困卦为兑，在井卦为巽，则改为邑矣。若井则无得。在井卦坎往居上；在困卦坎来居下，刚居于中，往来不改，故曰‘往来井井’。《易经》与各经不同，玄妙正在于此。”

“汔至，亦未繙井，羸其瓶。凶”。朱熹说：“‘汔’，几也。‘繙’，绁也。‘羸’，败也。汲水几至，未尽绁而败其瓶，则凶也。”虞翻说：“巽绳为‘繙’。”徐志锐说：“瓶，为瓦缶，用来作提水的水桶。”来知德说：“中爻离，瓶之象也。在‘离’曰缶，在‘井’曰瓶、曰瓮，皆取中空之意。”

炎升按：“汔至”三句，若按现代话解释。“汔至”者，汲水将到井边也。“亦未”，意为还没有。“繙井”，即提出井口。“羸其瓶”，汲水的瓶就打破了。这是最大的“凶险”啊。“繙”字有二义：一为“井绳”名。郭璞云：“汲水索也”。即是。一为用绳提水；动词。与“井井”二字，上一个“井”字用法同。尚秉和说：“‘亦未繙’者，言巽绳在下，尚未繙瓶使上也”。也是把“繙”字当动词来看。

《彖》曰：巽乎水而上水，井。井养而不穷也。

“改邑不改井”，乃以刚中也。“汔至，亦未繙井”，未有功也。“羸其瓶”，是以“凶”也。

来知德说：“凡井中汲水，井上用一辘轳，以井索加于其上，用桶下汲，方能取上，是以桶入乎其水，方能上也。故曰：‘巽乎水而上水’。‘巽’字有木字入字二意。”

“井养而不穷”，徐志锐说：“困卦为穷困，‘井’卦为通达。因井水取之不尽，用之不竭，养人养物无穷困之时，所以《彖传》言‘井养而不穷’。”“刚中”有二义。一、九五、九二，两个阳爻居中得正，对于养道领导得当。二、井卦以阳刚为众。卦中五、二得位，说明泉水畅旺，具有养民的充分条件，故有“改邑不改井”三句之功用。“未有功”，言养民之道，还未奏效。“羸其瓶”则前功尽弃，当然就有“凶”险了。

《象》曰：木上有水，井。君子以劳民劝相。

虞翻说：“相”，助也。徐志锐说：“劝，为劝勉。‘劳民’即使民辛勤劳动。使民辛勤劳动，又互相帮助、互相勉励，从而达到养己养物各得其所养。这就是效法井水养人养物之象。”

尚秉和说：“坎为众、为民、为劳卦，故曰‘劳民’。兑为言，故曰‘劝相’。”

初六：井泥不食，旧井无禽。

朱熹说：“井以阳刚为泉，上出为功。初六以阴居下，故为此象。”干宝说：“在井之下，体本土爻，故曰泥。”来知德说：“凡言食者，皆兑口也。”尚秉和说：“口为食，兑覆故不食。”

“旧井无禽”者，尚秉和说：“井原以汲水，今无水而泥，其为旧井无疑也”。又说：“旧井者，废井也”。来知德说：“初六阴浊在下，乃井之深而不可浚渫者也。则泥而不食，成旧废之井，无井旁汲水之余沥，而禽亦莫之顾而饮矣。”

禽，包括兽在内。师卦六五，“田有禽”。比卦九五：“失前

禽”。恒卦九四：“田无禽”，此曰：“旧井无禽”。均不能只解作飞鸟。崔憬说：“禽，古擒字，禽，犹获也。”汲而得水，以获为利。今此井泥，人不食之，固无复治之者，日久淤塞，泉脉不通，则虽往汲而亦无所获矣。”尚秉和解同崔说。予以为《易》中言禽，皆取坎象，来知德言之极详。若以“禽”为“获”，则《周易》中言获字者很多。如随卦九四之“随有获”，明夷六四“获明夷之心”。解上六：“获之。无不利”。艮卦《彖辞》“不获其身”等等，皆不用“禽”何独于井卦却用擒字代替乎？且擒字用于动物固可，若对水用擒，则文法错乱，岂不成笑谈乎？

《象》曰：“井泥不食”，下也。“旧井无禽”，时舍也。

“下”者，言在井底，井以上出为水，近底者为泥，故不能食。“时舍”，言废井无水可汲，禽兽亦弃而不顾，何况于人？其为时代所弃舍可知。

九二：井谷射鲋，瓮敝漏。

虞翻说：“巽为谷、为鲋，鲋，小鲜也。离为‘瓮’”。刘大钧说：“‘井谷’，井底。‘瓮’汲水用的瓦器”。尚秉和说：“二居兑体之下，故曰‘井谷’。巽为鱼，故曰‘鲋’。……以二前遇阳，应亦阳，故动静皆不适也。”来知德说：坎为弓，在上，射之象也。……巽综兑为毁折（按：二、三、四互兑，亦毁折也）‘敝’之象也。下阴爻有折，‘漏’之象也。”徐志锐说：“九二与九五两刚不相应，而与初六成比，因此，九二爻为井水不能上出，反而就下。故言：‘井谷射鲋’。‘射’为注射。”

《象》曰：“井谷射鲋”，无与也。

来知德说：“无与者，无应与也。所以比初，射鲋”。（按：鲋，阴物，指初六。）

九三：井渫不食，为我心恻。可用汲。王明，并

受其福。

“渫”，荀爽说：“渫去秽浊。清洁之义也。”徐纪民说：“渫是将井中的泥沙挖出，使井水清洁。”来知德说：“中爻三变成震，不成兑口，‘不食’之象也。‘为我心恻’者，‘我’者，三自谓也。言可汲而不汲，人为我恻之也。坎为加忧（按坎亦为心），恻之象也。‘王明’者，指五也。中爻三与五成离，‘王明’之象也。”

关于“不食”之故：徐志锐说：“九三的井水经过淘井整治之后，清洁可用。只因井上的设备不全，提不上来，而不能食，实在令人心疼。”这是由上六阴柔才弱派生出来。尚秉和说：“夫水洁宜食。乃竟不食者，以五亦阳为阻，三不得应上也。”这是由五阻三与上六相应派生出来。

炎升按：九三与上六为正应，上六阴柔、无德、无位，又为九五所阻隔，故不能汲引九三之水，成济人利物之功；故曰：“井渫不食”。良泉人不能饮，如贤才国不能用，行路之人见之，必共同为之感伤也。然井养之义，在于求用。九三如能舍上六而求九五，得阳刚之君以汲引之。则九三可遂济世之志，而九五可获利民之功。用者，被用者，俱可“受其福”矣。

《象》曰：“井渫不食”，行恻也。求“王明”，“受福”也。

来知德说：“行恻，行道之人亦恻也。‘求王明’者，不求正应而求‘王明’，此《易》之所以时也。‘比’卦六四，舍正应而比五，皆此意。”

六四：井甃，无咎。

“甃”用砖石砌井壁，使井能储水，农村名曰“券井”。六四阴柔非泉，然在井卦之中，阴爻中分，有井壁之象。井壁本身虽非泉，然井有井壁，方能储水，亦赖井壁，以杜绝泥沙之侵蚀，是井不甃，虽九三之“渫”，不能常清，九五冽寒之泉，亦难以保持。

井甃与井养之功，关系密切，故“无咎”。

再九五为井养之君，冽寒之泉，可以利济世人。来知德说：“六四阴柔得正，近九五之君，盖修治其井，以储蓄九五之寒泉者……则可因君而成井养之功矣。”说出六四“井甃”的重要性。

《象》曰：“井甃无咎”，修井也。

虞翻说：“‘修’，治也”。尚秉和说：“兑为井，六四，居兑上，则井将修成，故无咎。”

九五：井冽寒泉。食。

“井冽”，则水清洁，正与初六“井泥”相反。“寒泉”则水凉美，是井泉质量的最佳者。“食”者，井水可供人食用，或大量为人民食用。正与初、三两爻的“不食”相反。九五爻阳刚中正，得时得位。上临“井收”之口，下居“井甃”之中，为井卦之主。按实际条件说：水冽而泉寒，为最佳的井；先渫而后甃，为“井养”良好的保证。《彖辞》说的“无丧无得，往来井井”。《彖传》所称的“井养不穷”，“刚中”，皆是指九五爻说的。如此佳美之井，却不言凶吉，令读者不解。然若从“食”字的意义来看，其吉可知。推之人事，如贤人有阳刚之德，居中正之位，“井养”之德已具；随时施展其泽，可以利济天下，“井养”之功已成，其吉大矣。

来知德说：“中爻，兑口之上，食之象也，井以寒冽为贵，泉以得食为功。”

尚秉和说：“坎为寒、为泉，泉既甘冽，故可食。”

《象》曰：“寒泉”之“食”，中正也。

“中正”以九五之爻位为据。“中正”以体言，“寒泉之食”以用言。“中正”以位言，“寒泉之食”以功言。“中正”以德言，“寒泉之食”则以利言。从爻位分析，有体则有用。有位有德则功利自可普及于天下也。

上六：井收、勿幕。有孚，元吉。

虞翻说：“‘幕’，盖也。‘收’，谓以辘轳收缦也。坎为车，应巽绳，为缦。”朱熹说：“收，汲取也。”

高亨说：“收，汲水毕，收其井绳与瓶也。‘勿’犹不也。”陈梦雷说：“上六虽非阳刚，而井之功用在上。坎口不掩，故有‘井收勿幕’之象。泽人泽物，元吉可知。”

来知德说：“坎口在上，‘勿幕’之象也。言不盖其井也。”

炎升按：“井收”，有二义。一、名词。即井上收绳收瓶的工具、辘轳、井架一类的设备也。二、动词。言井泉之水被汲出，井养之功告成也。上六在井卦之上，为井口。井以上出为功，井卦至上六，井之设备完成，水被顺利汲出，利物利人，井的功用也完成了。“勿幕”者，“幕”为井的卫生设备，然当汲水人多时，井盖妨碍人的汲水，故不盖。《彖》言“往来井井”言汲水人多也。“有孚”者，水源充实，有本之义。言泉寒，源佳，流量无穷。《彖》言“无丧无得”者是也。“井收”二字与《彖辞》“汔至，亦未繙井，羸其瓶凶”三句，前后呼应。盖文王恐为政者，不能“久于其道”，作事有始、无终，功败垂成，特为设戒。而爻辞“井收”二字，正《彖辞》前三句的反面，乃作《易》者为后世立教也。此不只为政，然也。而于学问、事业、修己、存诚之功，皆当取以为法，故曰，“元吉”也。

《象》曰：“元吉”在上，大成也。

来知德说：“大成者，井养之功‘大成’也。”徐志锐说：“井水上出，才能发挥其作用，至上六而言‘元吉’、‘在上’，井水已经上出则井道成。‘大成也’。即大功已成。”

井 卦 论

过己氏曰：孙震声说：“井卦在古代人的生活中，占有非常重

要的地位。”盖原始社会的人，皆逐水草而居，河流两岸为人类聚居的地方。观世界各国文明史，皆以河流两岸为发源地，即可说明水对人类的需要。但河流有利于人，亦有害于人，一旦溃决泛滥，人将为鱼。且人口繁殖后，河畔渐难容纳。自发明井后，人类才逐渐进入平原、山区之中，始能建立国邑。李隆田说：“自古国邑之建，必先观其泉之所在。是以公刘创业于豳之初，‘相其其阴阳，观其流泉’。先卜其井泉之便，而后居之。”《孟子·万章篇》有一条舜为尧相后，弟象欲杀舜的故事。说：“父母使舜浚井，出，从而掩之”。今不说舜已贵为尧佐，会不会亲身入地浚井。但有一点可引起我们的注意，就是古代人民领袖，也曾娴熟浚井的技术。这可说明井在人类文明发展中的重要地位。由此考察人类聚居之邑，必先有井。有井则全邑的人都须到井边汲水，这就形成了交易场所，称为“市井”。司马德中说：“四处井田合成一邑”。“井”《彖》辞：“改邑不改井”者，邑可改，井还依旧，不可改也。金景芳说：“井如《程传》所说：‘汲之而不竭，存之而不盈’。井人们不断地汲水，它还是不见水少。人们不汲水，它的水也不见满盈”。说得很形象。“往来井井”，上“井”字应视作动词，下“井”字为名词。亦即天下熙熙，皆为井来；天下攘攘，皆为井往之义也。

《周易》各卦都富有政治内容和社会意义。故“井”卦的直观方面谈井，而其深远意义，讲的是国家养民用贤之道。“改邑不改井”邑可改，而养民之道不可改。“无丧无得”者，国家养民之道，有利于民，无损于国，民有利而国无损。“往来井井”者，百姓近悦远来，就养于井，从之者如归市也。养民之义，说的明白。至于“汔至，亦未繙井。羸其瓶。凶”三句意思是说政治家养民，必须持之以恒。慎始而保终，则功业可成。若瓶败而遂停其汲，如王莽的新政，三年而尽改。王荆公的新法，人去而政息。新亡于前而宋亡于后，可不为深戒乎？

金景芳注“井”云：“《序卦》说：‘困乎上者必反下，故受之以井。’这个说法有点牵强。”予思金氏的话，系从表面看问题，对“困上反下”之义，有点囫圇吞枣。困《序卦》“困上反下”所说的上下，不是指高低说，而是指政治地位说。《国语·周语》“夫下事上，少事长，所以为顺人。”古代称贫民为下户，平民为下民。《书·汤诰》：“惟皇上帝，降衷于下民”。《诗·小雅·十月之交》：“下民之孽，匪降自天。”由此知道，这里所指的“上”是上位，就是国家。所说的“下”指的是下民。再《易》辞尝以上下二字相对。如《易》“乾”：“是故居上位而不骄，在下位而不忧”。就可知上位是领导阶层，下位是平民百姓。故《序卦》“困上反下”之义，应和“聚而上者谓之升”的句子结合起来去看。这样就会知“升”所谓上，“困”所谓上，皆是指政治情形说的。意即国家政治出了问题，必下求养民之道，从下边人民做起。《书》所谓“民为邦本，本固邦宁”。养民即所以舒困固国也。但养民之道在于得贤才，犹汲井者，必得用汲具（指缦瓶、桔槔之属），国无贤才，养道不可成也。此义并非臆说。观《序卦》：“井道不可不革”句，可知“井道”即养民之道，养民在富民，必求改革创新。如金氏所说“井卦，讲的实际上就是井，……不必和王者政教一起来讲。”那末，《序卦》何有“不可不革”之言乎？

井卦六爻，四个爻不言吉凶，只六四言“无咎”，上六言“元吉”这是什么原因呢？窃考其故。“井以阳刚为泉”。六四阴柔，不能成井养之功，似无什么重要。但《周易》的特点，最重时、空与条件，六四在井卦的中间，从象上看阴列两傍，正似井壁。从道理上说，九二的泉水下注（射）井谷，近于泥沙；九三之泉，渫而不食，阻于物障。无他，井而不瓮，难于为井。不瓮，不但二、三之泉水，不能上出，即九五的冽井寒泉，亦不能为人所食，即食亦难长久，终归于渫而复浊，谷底养鲋罢了。故徐志锐说：“井壁不修理好，井上设备就无法设置，井水也就不能供人饮用。”由

此而观，六四本身虽非泉，而有泉之用。如无六四的井壁，虽有寒冽的佳泉，只会令行者兴叹，不久即沦为一眼无禽的旧井而已。六四的“井甃”，关系全卦的成败如此。孟轲氏说：“徒善不足以为政，徒法不能以自行”。这说明法制的重要性。“井甃”犹国家的法制，并无井壁，虽有优质之水，难为人所饮用；国家无良好的法制，虽有仁义之政，亦难奏安国富民之功。此井卦所以重“井甃”，国家之所以必当健全法制也。

又老子论“无”字的妙用说：“三十辐共一毂，当其无，有车之用”。老子之所以谓无，非指有无，乃指“空间”也。三十辐之毂，如中间无空隙以容纳其轴，则有辐而无用，车亦难行。故毂间的无（空隙）正所以利车之行也。于此知井不甃则井无（即井壁的空间）不能巩固，井就不能为人所利用。说到此处，“井甃”的，“无咎”，不亦恍然自解乎。上六的“元吉”，说明井卦的特殊性在上出井水不出，井利不见。上六乃井之口，“井收”之门，“井养”的关键也。三阳之泉水虽佳，赖上六以济人济物。否则，九二射鲋于井谷，九三虽渫而不食，九五可食，亦全仗上六的“勿幕”耳。故各爻不言吉，而上六则曰“元吉”。程颐说：“它卦之终，为极为变，唯井与鼎，终乃为成功，是以吉也。”程氏之言，得之矣。

观九五：“井冽，寒泉，食”的爻辞，想到国家用贤、用人才的重要性，可九五所以得成为佳泉，实各爻众力共奏之功。不然，初六为有泥之井，九二为近泥之泉。迨九三渫其泥沙，水方可食。但因汲取不便，致使行人望而兴嗟。至六四“甃井”，巩固井壁，修井之功成，泉水得到保障；上六建“井收”之具，使村邑之人，往来皆汲水于井。井卦至此，九五寒泉清冽之水，方得为村邑所食用，传其惠泽于群众。如下无九三之渫，中间无六四的甃，上边无上六“井收”之具，则寒凉清冽的优质泉水，亦不能上出，为世人所用也。

又古之君子，有过人之质如九五，而能奏“井养”之绩者，尧舜汤武、汉武帝、唐太宗之君；伊尹、周公、管仲、诸葛亮之臣是也。有过人之质如九五，而不能奏“井养”之功者，则孔子之圣；孟轲、荀卿、王通之贤；岳飞、袁崇焕之忠是也。至于王叔文及柳宗元、刘禹锡等八司马之辅唐；王荆公之佐宋；孙中山先生的推翻封建，建立民国。乃有井冽寒泉的美质，而不能终食民之功者也。此又时、空条件之所限，无关才质的优劣，不足为诸贤轩輊也。读井卦九五，得知国家用贤的重要，与人才穷达的关系矣。

再说各爻爻义：

干宝解释初六以“纆之秽政，不可以养民”为比，意义似属牵强。然井以养人，养物为功，初六井泥无水，人与禽皆弃而他往。若说国君不能养民，人心离散，义亦恰当。

九二本阳刚济物之才，然上无应与，且前遇九三的阻隔，有破瓮汲水，漏而难出之象。不能济物，只能下与初六为比。有“井谷射鲋”以小事自娱之象。南宋时代辛弃疾、陈亮、陆游诸贤均挟济世之略，有救国之志，而上无用贤之君，中阻权奸之臣，终身抑郁自娱于诗词之中，抱恨而卒，所谓“井谷射鲋”者也。

九三“井渫”而“不食”者，以上应阴柔、中阻九五，难展其才故也。在此种情况下，只有舍正应而求九五明德之君。来知德以“管仲舍子纠而事桓公、韩信舍项羽而事高祖、马援舍隗嚣而事光武”比之，可取也。

六四和上六，皆阴柔之爻，然在井卦的特殊条件下，阳刚为泉，阴柔为井。泉水无井，亦不能济人。故六四与上六，意义非常重要，关系“井养”的成败矣。故四曰：“无咎”，上曰：“元吉”。四、上两爻，乃井卦的关键。若结合政治，其国家之贤相乎？其含义，前面已言之矣。

若夫九五爻井卦之主也。有本质之美，居“井养”天下之位。

然而其成败关键，在乎建立法制与用贤；否则，“井养”之功难著。前有专论，兹不烦述。

周易经世学新论卷六

革卦第四十九

䷰ 离下兑上

革：己日乃孚。元亨，利贞。悔亡。

孔颖达：“革者，改变之名也。”朱熹说：“革，变革也。兑泽在上，离火在下，火燃则水干，水决则火灭。中、少二女，合为一卦，而少上、中下，志不相得，故其卦为革也”。

“己日乃孚”，来知德说：“己音纪，十干之名。”又按徐纪民的解释，己在十干中，数列第六，象征事物已越过中央，有盛极而衰的趋势。且在《易》卦六画中，“己”数相当上爻。上为穷极当变之爻，故“己日”有变革之日的含义。“孚”者，信也。“己日乃孚”者，事物在必须变革的时刻，进行改革，就会得到人们的信服与支持。“元亨”，即大亨。是说改革必然大通。“利贞”者，改革的目的，必利于正也。改革和革命，是人世间的伟大事业，动机一定要出于正大光明。否则，即容易致悔。元亨利贞，则所革皆当。如此，则悔吝亡而成革命之功矣。

《象》曰：“革”，水火相息。二女同居，其志不相得。曰“革”。“己日乃孚”，革而信之。文明以说，大亨以正。“革”而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。“革”之时，大

矣哉！

“革”本是去毛的皮，所以引申为改、为变者。因古代农业社会出现前，人类皆从事畜牧，皮革在人民生活中，穿衣或作战上用处很大。但生的毛皮，不能使用，必须经过水浸火烤，变成熟皮，才可利用。这一中间过程，有加工、改进、变更，因此把经过改造的皮叫做革。徐纪民说：“革，原是皮革，兽皮经过加工，制造成柔软的皮革，含有改革，变革的意思”。

“水火相息”者，马融说：“息，灭也。”革下卦离为火，上卦兑为泽，火燃则水涸，水决则火灭，二者性不相容。又下卦离为中女，上卦兑为少女。二女同居，少上中下，又各不相让。故曰：“其志不相得”。宇宙间事，矛盾尖锐不可调和时，必须进行变革。离兑合而为“革”，其象如此。金景芳说：“坎是水，泽也是水，但泽与坎不同。坎是流水，是动的。泽水是不动的，是死水。胡炳文说：‘坎之水，动水也。火不能息之。泽之水，止水也。止水在上，而火炎上，故息’。水火两个是相息的”。审于此，则离下坎上，称为“既济”；离下兑上，称为“革”。一曰：“水在火上”；一曰：“水火相息”，其理自明也。

“己日乃孚，革而信之”，言当革之日，进行改革，必为人民所孚信也。离为文明，兑为和悦。文明则知无不周。和悦则事无不顺。知周，则合天理；事顺则顺人心。以此进行变革，必然大通。改革为伟大的事业，必出于至正至当。革而正当，后悔才能消除。自然界有春温、夏暑、秋肃、冬寒的自然变革，四时立而季功成。历史上，商汤打倒夏桀，周武王推翻殷纣，顺天应人，吊民伐罪，而推动时代前进，足证明革卦具有推进时代前进的特点，改革为时代所需要。时当革则必革，时当不革则不能革。既不可先时，亦不可后时，这才是“革而当”。故赞之曰：“革之时，大矣哉”！

尚秉和说：“兑离皆阴卦，《易》之道，阴遇阳，阳遇阴，方

志得。若阴遇阴，阳遇阳，则为敌矣。故其志不相得。巽为志。二至上，正反巽，故不相得”。

《象》曰：泽中有火“革”。君子以治历明时。

泽中有火，则水火相息。相息则相革矣。“历”指历法言。“明时”即修治历法以明确时令也。尚秉和说：“四时更代，乃革之最大者。（革）卦巽居春夏之交，离为夏，兑为秋，乾为冬。”又“卦上兑为月，下离为日。乾为寒、离为暑。兑雨、巽风皆备。故君子法之，以‘治历明时’。”此言君子以革卦四时变革为法，而修治历法、明确时令，很好地安排人民的生产与生活。故曰“泽中有火革。君子以治历明时”也。

徐纪民说：“古代以农业为立国根本，特别重视历法。颁布历法，成为帝王的重要责任。改朝换代，往往重新颁布历法。所以革命也改换正朔。”按三代之时，夏朝建寅、商朝建丑、周朝建子。孔子主张“行夏之时”即今之“农历”。我国自孙中山先生推翻封建制度后，开始采用公元。故“治历明时”亦革命变革中的大事也。

初九：巩用黄牛之革。

尚秉和说：“离外刚，故曰‘巩’，‘巩’，固也。离为牛。《左传》曰：‘纯离为牛’。离六二云‘黄离’，故曰‘黄牛’。……‘革’，皮去毛者也。固莫固于牛革。牛革，所以喻其固也。”高亨说：“巩，束而缚之也。兽皮去毛曰革。黄牛之革，谓用革制成之绳。”来知德说：“初九当革之时，以阳刚之才，可以革矣。然居初位卑，无可革之权；上无应与无共革之人。其不可以有为也，必矣。”炎升按：初九以阳刚之才，居变革之初，而火性上炎，乃急于进行变革者。然居初位卑，上无应与；故有被牛革捆扎，欲动不能之势。古今志士有救国淑世之才，而碍于形势，壮志难伸者，皆类此。

《象》曰：“巩用黄牛”，不可以有为也。

初九在革之时，居初位卑，无权无应，故不可以有为。

六二：己日乃革之。征吉，无咎。

“己日”，事物已经越过中央点，盛极而衰，应当变革之日也。“己日乃革之”者，是说事物在穷极当变之时，如：国家政治腐败，积重难返；社会上风气败坏，百弊丛生；群众居倒悬之中，受水深火热之苦；希望变革，如大旱之望云雨。在此时应时而革，则“征吉”而且“无咎”也。历史上汤伐夏，周受殷，汉代秦，唐灭隋，势皆如此。

六二，以正居中，上应九五。中正，故所革皆当；有应故天与人归。又在应当变革之日，举行变革；即徐纪民所说：“等待盛极而衰，腐败已经暴露的时刻，才发动变革”。故“吉”而“无咎”也。

《象》曰：“己日革之”，行有嘉也。

俞琰说：“未当革而遽往，适以滋弊耳，何嘉之有？必往于己日当革之时，则其行有嘉美之功。‘行’释‘征’字；‘嘉’释‘吉，无咎’。”所言是也。

虞翻说：“嘉，谓五，乾为嘉”。二应五，故嘉。高亨说：“嘉，喜庆也。”

九三：征凶。贞厉。革言三就。有孚。

尚秉和说：“三临重阳，阳遇阳则窒。故征凶。三应在上，上兑为言，而兑为毁折，故曰‘革言’。‘就’，即也。遇也。‘革言三就，有孚’者，言三虽得敌，不能应上，若上六即三，则甚顺利而有孚也。兑为言，乾亦为言，言多，故曰‘三就’。‘三就’者，谓革言来之多也。”

龚焕说：“九三以过刚之才，躁动以往，则凶。处当革之时，贞固自守则厉”。胡炳文也说：“以其过刚也。故恐其征而不已则

凶。以其不中也，又恐其一于贞固而失变革之义，则厉”。

炎升按：九三：以刚爻居刚位，在离卦上爻，与上六为应。火性炎上，是躁于动，急于革者。但前为四、五，两阳爻所阻，障碍重重。若急于举事，则有险凶，似难于革矣。然居下卦之上，值变革之时，若贞固不动，当革不革，失机误时，亦有危厉。且上六之应，以当革之言相劝，再二再三，详审周至。则人心已完全信乎。此时顺天应人，断然举事，不必再犹豫矣。

“就”者，趋向、接近之意，引申为“来”为“至”。

“三就”即三至也。

《象》曰：“革言三就”，又何之矣。

尚秉和说：“‘之’，往也。‘又何之’者，……盖革言日至，则孚者众，而事已审，革之而已，勿再犹豫不定也”。

大意是：人心既思变革，你还想走哪条路儿呢？

九四：悔亡。有孚。改命吉。

尚秉和说：“九四居乾之中，乾为信，故无悔而有孚。巽为命，四至上巽覆，是改命也。”徐志锐说：“悔亡二字，正是《彖传》所说的‘革而当，其悔乃亡’的省文。‘有孚改命’又是《彖传》所说的‘革而信之’的变文。”来知德说：“离交于兑，改夏之命令于秋矣。所以不言革而言‘改命’。如汤改夏之命而为商、武改商之命而为周是也”。

炎升按：九四居下卦之上，处变改之时，又值“水火相息”，时当改命。“革而当”，所以“悔亡”。

“有孚”者在未“改命”之先，其所改之志，已为上下所孚信，已得到群众的信赖与支持。这样顺天应人，就自然获得吉祥了。

《象》曰：改命之吉，信志也。

来知德说：“信志者，信，九四所改之志也。上而信于君，下而信于民。必如是信我，方可‘改命’也。‘信’乃诚信，即《爻

辞》‘孚’字。”

九五：大人虎变，未占有孚。

虞翻说：“乾为大人。谓五也。”朱熹说：“虎，大人之象。‘变’谓希革，而毛毡也。”

闾廷瑞曰：“乾飞曰龙，革变曰虎。尧舜的揖逊，天下惟德之化，故曰龙。汤武之征伐，则有威存焉。故曰虎也。”来知德亦说：“以理论，揖逊者见其德，故称龙。征诛者见其威，故称虎”。二氏之言，极有道理。不然，乾卦的九五曰“飞龙”；革卦的九五曰“虎变”。“飞龙”曰“大人造”。“虎变”曰“其文炳”。“造”者，“圣人作”；“炳”者，文理著。即“圣人作而万物睹”之义。尚秉和氏解“乾”《文言》曰：“乾为虎，故曰‘风从虎’”。又说：“以乾为虎，此象昔儒无知者，后会稽茹敦和始发之。近师俞樾袭其说，谓‘虎阳物，君象’。”俞、尚二氏说：“虎阳物，君象”。闾、来二氏说：“尧舜揖逊曰龙，汤虎征伐曰虎”。革卦九五爻，居互乾之上，在变革之时，以虎取象，自是《易》理。京、虞以“坤”为虎，马融以“兑”为虎，皆曲解，不可从也。

“未占有孚”者，言大人革命的条件信义应先孚于群众。在未举事之前，即有“东征西怨、南征北怨”，“翼为后我”的民心所向，如此不待占卜而功可成矣。

《象》曰：“大人虎变”，其文炳也。

《说文》“炳，明也”。来知德说：“兑乃仲秋，鸟兽毛毡，变之象也”。仲秋乃肃杀之候，象征变革之时。“虎变”则毛色鲜明、文采炳著。大人革命，则除旧创新，“黎民於变时雍”。即来知德所说：“改正朔、易服色、殊徽号、变牺牲、制礼作乐，炳乎其有文章也”。尚秉和说：“五应二，二离为文，故曰其文炳。”

上六：君子豹变，小人革面。征凶。居贞吉。

尚秉和说：“伏艮为君子、为豹。‘君子豹变’者，谓革后佐

命之勋，皆得封拜而有茅土，尊显富贵，易世成名，故曰‘豹变’。阴称小人，艮为面。艮伏，故革面。”陈梦雷说：“君子小人，以位则有上下，以德则有邪正。”

金景芳说：“王引之《经义述闻》认为‘革面是革向’。这是搞文字学，其实没有必要。‘革面’就是革面嘛。表面赞成革命，而内心则未必有认识。小人只能是革面，表面上服从革命。真正的心悦诚服、中心悦之，小人做不到。这是君子小人之别。君子是有位的，小人是没有位的。在奴隶社会，奴隶主既掌握了物质生产资料，又掌握精神文化生产资料。小人处在治于人的地位，不掌握文化。所以小人对待一切事物，只能是革面。我认为这样讲，也是符合实际的”。

《象》曰：“君子豹变”，其文蔚也。“小人革面”顺以从君也。

上与三正应，三离为文，故曰：“文蔚”。上兑悦，悦则顺，故曰：“顺以从君”。干宝说：“君子大贤，次圣之人。谓若太公、周、召之徒也。‘豹’，虎之属；‘蔚’，炳之次也。君圣臣贤，殷之顽民，皆改志从化，故曰：‘小人革面’。”

李鼎祚说：“兑为口，乾为首，今口在首上，面之象也。”蔡渊：“蔚者，隐然有文之谓也。”来知德说：“其文蔚者，冠裳一变，人物一新也。‘蔚’本益母草，其花对节相开，亦如公侯相对而并列，故以‘蔚’言之。”

革 卦 论

过己氏曰：革卦的意旨何在？曰革者，变革、改革、革新；即孔子所说的“革命”也。徐纪民说：“革卦阐释变革的原则。”凡是社会上的一切制度与思想，不合理、不适时、不利人民的都在

改革、革命之列。故革的特点，必须具备有进步性、合理性，更带有一定的破坏性。否则不能称革。金景芳说：“革命是前进的。前进的才叫革命”。这话说对了。《杂卦》上说：“革去故也。”徐志锐说：“井道不可不革”。盖井之道有二：一为井泉，二为井养。井泉久而不浚，则水源淤塞臭浊，难为人类所食用。养道的中心在政治，政治久不变革，则上情下嬉，积弊丛生，社会民生，渐受其害。若非大胆改革，难保天命的日新。此“革”之所以受“井”也。

关于“己日乃孚”句，各家解释不一。今把较重要的归纳为八类，列举其观点如下：

第一：己(yì)革之后，人始信之。

王弼说：“即日不孚，己日乃孚也”训己为过往。

俞琰说：“己日，己革之日也。‘孚’，信也。”

朱熹说：“变革之初，人未之信，故必己日而后信”。

来尔绳说：“人情乐于因循，惮于更改，革弊于久安之后，人未尽信也，必己革之日，而后信之”。

陈梦雷说：“日为离象，日入泽，有己日象。民可与乐成，难于虑始，故不信于方革之时，而信于己革之日”。

第二：“己”为戊己(jì 音几)之己，指六二言。

尚秉和说：“离为日，贞己。故曰‘己日’。‘己日’为二，二离主爻，承阳应五，故曰：‘己日乃孚’。……顾炎武《日知录》谓朱子发读为戊己之己，当从之。按虞氏注云：‘离为日，孚为坎，四动体离，故‘己日乃孚’。是虞氏亦以离为‘己日’读为戊己之己明甚，而非始于朱子发。”

第三：到非革不可之日，才可进行变革。

徐志锐说：“变革之事，去旧取新，事关重大，不可轻易进行。可革可不革，则不能革。必须已到非革不可之日，才可进行变革。这种变革，才能取得众人的信孚与拥护。如果众人不信孚、不拥

护，而强行变革，就不会取得成功。”

金景芳说：“李简说：‘己日’者，己可革之时也。看来古人对革命，也不是看得很容易的。”

第四：信，我之日，然后可革。

来知德说：“己音纪，十干之名。‘己’者，信也。五性，仁义礼知，惟信属土，故以‘己’言之。不言戊而言‘己’者，离兑皆阴卦，故以阴土言。且文王圆图，离兑中间乃坤土，故言‘己’也。‘日’者，离为日也。‘己日乃孚’者，信我后革也。言当人心信我之时，相孚契矣，然后可革也。不轻于革之意。”

第五：天命已至之日，为已（yì）日。

干宝说：“‘己日’，天命已至之日也。‘乃孚’，大信著也。”

第六：己（jì），为天干戊己的己，是浹日，指事物的一周。

朱震说：“先儒读作已事之‘己’（yì）。当读作戊己之己。十日至庚而更。更，革也。自庚至己，十日浹矣。己日。浹日也。”（朱骏声也这样讲）

金景芳说：“朱震把‘己日’作为‘浹日’来讲，是对的。但是应该读为‘己（yì）日’，不应该读为“己日”。‘己日’的意思，就是浹日。‘己（yì）日’、‘浹日’，表示一周。这个一周，好像是一个大的阶段。”

第七：“己”为戊己，事物越过了中央，盛极而衰。“己日”，就是当变革的时刻。

徐纪民说：“己日的解释，众说纷纭。但由蛊卦的‘先甲三日’，巽卦的‘后庚三日’等例子推断，当是指十干的‘己’（jì）。在十干中，‘己日’已经越过中央（按指数排列在十干的第六位），是盛极而衰，必须变革的时刻。所以‘己日’有变革之日的含义。变革要在必须变革的时刻，采取行动，才能得到群众的信赖与支持。”

第八：“己日乃孚”，乃祭社之日行罚。

高亨说：“己，借为祀，‘孚’，罚也。古人行罚在社，并祭社神，即祭祀之日乃行罚”。

总上八种观点：

王弼、朱熹诸人的观点：认为民信必在改革之后。因革弊于久安之后，人难尽信，必已革之日，然后信之。此言合于历史上改革的规律，惟以‘已经’训‘己日’，近于不辞。尚秉和：“己指六二”之说，盖以六二爻辞有同文，又以六二乘阳应五为释，似不足尽《彖辞》之义。徐志锐、金景芳二氏，释“己日”为已可革之日。观点虽可，释词仍逊。来知德“信我然后可革”说：他根据戊己为土，五性信属土，以土为信，过于牵强。使读者有扑朔迷离之感。故以上所释，都欠贴切。求其接近《彖》义者，为干宝“天命己至”的解释。干宝说：“武王陈兵孟津之上，诸侯不期而会者八百国，皆曰：‘纣可伐矣’。武王曰：‘尔未知天命未可也’。还归二年，纣杀比干、囚箕子，尔乃伐之。所谓‘己日乃孚，革而信也’。但解释更佳者，为近贤徐纪民氏：“己为事物越过中央有变革时刻含义”之说。因“己”在天干中，数列第六，六数已越出十干的中数，有盛极而衰的趋势，故以“己日”代表事物变革之日，确有其正确性。再结合朱震“十日至庚而更，更，革也”的说法，则“己日”在更日之前，庚既是变革，则“己日”为变革的时刻，不言可喻矣（因古人把十天干叫做日，把十二地支叫做辰，己日之为天干，更无疑义）。今再以《易》卦六爻为例，“己”所代表者，当为六爻的上爻。上为穷极当变之爻，则“己日”者，即事物当废之日也。故徐纪民氏以“己”为十干之“己”，举蛊卦“先甲”，巽卦“后庚”为例。释“己”为“变革的时刻”，为事物盛极而衰，最为恰当。故言革命者必须把握时机，不能冒进，不能失时。当革则必革，革其所应革。革道大亨，而必利于正。故曰：“革而当，其悔乃亡”。徐志锐说：“革卦卦义为变革，实质是论述如何进行革命”。此言得之矣。若高亨氏释“己

日乃孚”，为“祭祀之日行罚”，与革卦内容，毫无相关之处。仅备一说罢了。

关于上六“君子豹变小人革面”之义。来知德说：“鼓刀之叟，佐周受命，此豹变者也。又如萧何诸臣，或为胥吏、或贩缯屠狗，后皆开国承家，列爵分土，亦‘豹变’者也。即班孟坚所谓：‘云起龙骧，化为侯王’是矣。盖九五既‘虎变’而为天子，则上六即‘豹变’而为公侯。若下句‘小人’则百姓矣。”来氏此义，明白显著，勿再烦言矣。现在所谈的重要问题是“征凶”，“居贞吉”两句的意义。因“革”卦至上六爻，革命之功已成。君子“豹变”，小人已革面相从矣。奈何复云“征凶”？又言“居贞吉”乎？今吾举各家之言分析之。

对于此点，各家所注，见仁见知，多有不同：

1. 言象不言理，如：虞翻说：“乘阳失正，故‘征凶’。得位，故‘居贞吉’。”尚秉和说：“上六当位，不宜动宜静，故‘征凶，居吉’。”

2. 按字面解释：如高亨说：“征伐则凶。以其非正义也。居于正则吉。”

3. 知变革不可过，不可过扰，归结于上六才弱。如：朱熹说：“不可以往，而居正则吉。变革之事，非得已者，不可以过。而上六之才，亦不可以有行也。”陈梦雷说：“上六处革之极，革道已成，君子变革其外而有文，小人变革其外而顺君。复何所求哉？若他有所往，则梗化之民凶矣。况上六之才，亦不可有为，惟有居贞静守则吉耳。盖革非得已之事，初未可革，当中顺以自守。上既已革，当静正以自居。……初用黄牛，不敢轻于未革之先也。上言居贞，不敢扰于已革之后也。”

4. 把“征凶”的主体，说成是人民群众，不是革命领导者。如：来知德说：“‘征凶’者，圣人作而万物睹。别有所往则为梗化之民而凶矣。‘居’者，征之反也。”又说：“戒占者不守其改革之命，

而别有所往，则凶。能守其改革之命，则正而吉也。”

5. 言革道完成后，应注意休养生息，发展生产，不可一革再革。如：徐纪民说：“当改革完成之后，不可再采取积极行动；应当使群众有喘息休养的期间，以适应新的生活。所以说前进有凶险。安静无所作为才正当而且吉祥。”

金景芳氏解释六二爻辞“己日乃革”之义时说：“什么时候都要革那不行。革命是好的，但是如果要不间断地革命，那就不行了。我们吃过这方面的亏。我们革过了，还搞“阶级斗争为纲”，一直革到文化大革命，结果搞坏了。革命之后要建设，革是为了建设嘛！总革是不行的。”

有人说：金氏讲《周易》用现代的事作例，不合古制。事实上《周易》的特点就是包罗古今。因为治国的原则，任何时候都是可用的。如果适古不能适今，就不算《周易》了。

上边五种解释，除朱熹、陈梦雷说改革不可过扰，略有见地外，其中正确的惟徐纪民、金景芳二氏。这可说明《易》学愈趋愈明，后来居上之理。从上六来讲，革命已彻底完成了。当革命进行时，社会久经战乱，千孔百疮，谁不想安定喘息？进行建设？谁不想发展生产，生活富裕？这就是：“居贞吉”嘛！如若革命者，不懂得这种道理，而迷信于不断革命，革了再革，没有止息。这就叫“征凶”。拿秦始皇和汉高帝作比。秦统一六国之后，天下一统了，应当“居贞”。可是他仍在筑长城、重刑罚、焚诗书、坑儒生；大兴土木，穷其民力。终引起楚人的火炬，遂亡其国。汉高帝则不然。高帝入咸阳，原拟“以马上治天下”。及闻陆贾之谏，采用休养生息，减刑薄赋政策，数十年之后，汉朝经济发展，天下富庶。演成文景之治，汉武之盛。此即“居贞”之“吉”也。再以新莽与光武帝为比。王莽建国后，新政忽作忽辍，政信不立。且用兵四夷，激发民怨。绿林、赤眉，遍地起义。卒蹈致长安焚身之祸。光武帝则不然。光武帝革新莽之弊，提倡农业生产，发展

经济，社会复臻繁荣，遂成东汉中兴之业。隋炀帝唐太宗的兴亡事迹亦类此。此皆“征凶”、“居贞吉”的历史事实也。故徐纪民氏之言与金景芳氏所举之例，大都出于对政治的真知灼见，活用《周易》非读死书者可比。学者不可不以发展的眼光体会之也。

谈谈各爻之义：

初九居初无应，各家皆释为时当固守。认为初九自己用黄牛之革，捆绑着自己的手足，不敢行动。此言荒疏甚矣。夫革命乃顺天应人之事。初九有革之才与志则革，无革之才与志则不革，谁能强之？何必以黄牛之绳索自固乎？按：此非初九自束，乃他人束之耳。汉之贾谊有改革之才，而见嫉于权贵。汉文帝嘉之而不敢用。谊有志难展，坐视国事“身不能使臂，臂不能使指”，演成七国之变。谊遂痛哭流涕，赍志而没。此非“巩用黄牛之革”乎？楚屈原之事，事亦同此。不过其结果更惨罢了。

六二：“己日乃革”之义，如李世民覆隋兴唐、朱元璋驱元建明之事。当时隋、元之虐已极，人民之苦日深。“己日”已至，天与人孚，吊民伐罪，“嘉”何如哉！九三之“征凶”者，文王囚羑里之时，未可以有为。“贞厉”者，文王已死之后，不可以失时。“革言三就”者，八百诸侯不期而会，太公周召之言，不只“三就”矣。人民“徯后”之思，如望云霓。其孚信已著于四海，故不能再彷徨也。再《晋书》载晋武帝欲伐吴，羊祜表两至而不决，王浚劝伐吴而不举：格于朝臣之意也。迨杜预切劝，张华助之，始决意出兵，遂使东南王气黯然而收。事亦与九三相类。盖一代统一之业，亦可以“革”为喻，勿用疑也。

九四爻的“信志”“改命吉”者，来知德说：“九四之位，则革命之大臣，如伊尹、太公是也”。此言甚当。以伊吕之志，上有孚于君，下有孚于民，仗旄秉钺，吊民伐暴，事必克，革可成矣。

九五爻为革卦之主，如汤武革命，顺天应人，诛除一夫。爻称“虎变”，意自明甚。

至于上六，乃革命成功之后，巩固革命，保证建设，长治久安之理；实属革卦的精义。语见前说，兹不烦述。

鼎卦第五十

䷱ 巽下离上

鼎：元吉。亨。

郑玄说：“卦有木火之用，互体乾兑，乾为金，兑为泽，泽钟金而含水，爻以木火，鼎亨熟物之象。鼎亨孰以养人，犹圣君兴仁义之道，以教天下也”。朱熹说：“鼎，烹饪之器。为卦下阴为足，二、三、四阳为腹，五阴为耳，上阳为铉。有鼎之象。又以巽木入离火而致烹饪，鼎之用也。故其卦为鼎。下巽，巽也。上离为目而五为耳，有内巽顺而外聪明之象。”

“元吉，亨”的“吉”字，除虞翻、尚秉和、高亨外，程、朱、来各家均视为衍文。清儒查慎行不同意衍文说。愚以为鼎为人类生活、生命的象征。且《杂卦》说：鼎“取新”；是代表社会的革新与进步；《大象》言：“正位凝命”；是代表政权的巩固与发展。说它“大吉而亨通”是当然的。何必以《彖传》无“吉”字，即把它断定为衍文呢？

《彖》曰：鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“元亨”。

徐志锐说：“《系辞传》：‘象者，像也’。因鼎卦的卦画形状与鼎相像。初六柔爻在下像鼎足，九二、九三、九四刚爻像鼎腹，六五柔爻像鼎耳，上爻刚爻在上像鼎盖。此是以卦画形状解释卦

名。”来知德说：“巽者人也。亨，煮也。饪，熟食也。亨饪，有调和之意”。“亨饪之事，不过祭祀享宾客而已。祭祀之大者，无出于上帝；宾客之重者，无过于圣贤。享上帝贵质，故止曰亨（烹）。享圣贤贵丰，故曰大亨（烹）。”“巽而耳目聪明者，内而此心巽顺，外而耳目聪明也。离为目，五为鼎耳，故曰耳目。皆有离明之德，故曰聪明。”

陈梦雷说：“此心巽顺则入乎义理；耳目聪明，则审乎事几，有其德矣。以卦综言，则革下卦之离二，上行居五，有其位矣。以卦体言，则五有虚中之君，而二应以刚中之臣，有其辅矣。明良道合，治化大成，宜占为元亨也”。

尚秉和说：“乾为圣人，离为目、兑为耳。六五为离兑主爻，故曰：‘耳目聪明’”。

炎升按：革卦以“水火相息”之象，引申到四时更迭，汤武革命。鼎卦以“以木巽火”之象，引申到圣人享上帝，“大亨以养圣贤”。革卦赞革时之大；鼎卦言“元亨”之理。革卦“文明以悦”；鼎卦“巽而耳目聪明”。盖革者创业要“顺乎天而应乎人”。鼎者守成，要“大亨（烹）以养圣贤”。治国之道，革鼎二卦尽之矣。

《象》曰：木上有火，鼎。君子以正位凝命。

鼎上卦离火、下卦巽木，中互乾金，木火在外，乾金在内，有以鼎烹饪之象，故称“鼎”。徐纪民说：“凝是聚、成的意思”。徐志锐说：“凝为凝固之凝，也可解作巩固；‘命’即天命。”苏轼说：“革，所以改命；鼎，所以凝命。”盖鼎的形象，端正而不倾斜，坚固而不动摇。君子法鼎之象，在革命胜利之后，要端正领导之位，以临履天下；凝聚兆民之心，以巩固天下。革旧污以改命；立新政以凝命。凝命引申为守命，革命之对文也。

陈梦雷说：“巽为命令，天之命，亦命也”。

初六：鼎颠趾，利出否。得妾以其子。无咎。

鼎是做饭的大锅，锅中的积臭不去净，珍贵的食物，添不进去，就不能供人们食用。“鼎颠趾”是说把鼎的脚翻过来，使鼎口朝下。把鼎中的污浊东西完全倒出。这就是“利出否”。天地间事，去旧方能取新。鼎是革命成功后，从事建设的阶段，初六又值定鼎之初，如不清除旧污，怎能建设新治？故“颠趾”、“出否”亦即革命的必然手段也。

“得妾以其子”者，封建社会里，纳妾非应当之事。但如果得妾生了儿子，立下后嗣，也是有理由的。二者皆是开始受非议，但后来有好的结果。因此说“无咎”。来知德说：“颠趾者，颠倒其趾也。凡洗鼎而出水，必颠倒其鼎，以鼎足反加于上，故曰‘颠趾’。‘否’者，鼎中之污秽也。‘利出否’者，顺利其出否也。”

尚秉和说：“震为趾，震伏巽陨（言巽错震，震仰盂，象如鼎趾在上），故曰‘颠趾’。巽为腐臭，故曰‘否’。‘否’，恶也，污也。”陈梦雷说：“六以阴居初，不正，有妾之象”。

炎升按：初应四，四兑体，兑为妾，故曰“得妾”。巽错震，震为子，故曰：“子”也。

《象》曰：“鼎颠趾”，未悖也。“利出否”，以从贵也。

“未悖”，不违背常理。“从贵”与“出否”对照，“否”为鼎中无用的残物；“贵”则美食佳肴也。

来知德说：“‘未悖’者，未悖于理也。‘贵’对贱言，鼎中之‘否’，则贱物也。‘以从贵’者，欲将珍羞贵重之物，相从以实于鼎中，不得不出其否贱以濯洁也。”

九二：鼎有实。我仇有疾，不我能即，吉。

尚秉和说：“乾为实。”虞翻说：“二为实，故鼎有实也”。《释文》“仇，匹也”。盖“仇”为同伴，《诗·周南·兔置》“赳赳武夫，公侯好仇”是也。又“仇”有配偶之义。《左传·桓二年》

“嘉耦曰妃，怨耦曰仇”是也。鼎九二：“我仇有疾”之“仇”，乃指初六言也。

《说文》“即，就食也”。

炎升按：九二刚健得中，在鼎趾上，象征鼎中装满了食物。这就个人说：是领袖人物，才德俱备；对社会上说，是有养贤用贤的充足条件。当国家鼎新建设时，最重要的是在用人养人时，要辨别贤奸，不可稍有偏颇。诸葛亮说：“亲贤臣，远小人；此先汉之所以兴隆也。亲小人，远贤臣；此后汉之所以倾颓也。”这可说明辨别贤奸的重要性。九二和初六，阴阳相比，有相悦之义。但初六阴柔不正，为有疾患之人，不能接近。九二有刚毅之德，居中持正，不以初六近我私我而重用之，使其影响新治。此乃吉道也。

《象》曰：“鼎，有实。”慎所之也。“我仇有疾”，终无尤也。

“鼎”虽装满食物，但应择贤而养，不应滥于所私之人。用人的方向，应特别正确，特别谨慎。求我的小人，本身具有疾病，足以传染于我，我不能使其向我就食。这样，到后来才不会遭受愆尤。

来知德说：“慎所之者，慎所往也。”

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食。方雨，亏悔。终吉。

尚秉和说：“三至五，兑为耳。巽陨落，故曰‘耳革’。‘行’，道也。……三承乘皆阳，阳遇阳，故其行塞。上离为雉，兑为膏。雉膏在上，乃上不应三，故‘雉膏不食’。兑为雨。”“方雨亏悔者”，来知德说：“三变，则内坎水，外坎水，方雨之象也。……‘雨’者水也。‘亏’者损也。”盖“亏悔”，即失去其悔之意。

高亨说：“‘鼎耳革’，鼎耳脱落。‘塞’止也。‘膏’，肉也”。

徐纪民说：“鼎没有耳，拿起来不方便，所以行动阻塞。象征人才没有出路。”

金景芳引胡炳文说：‘井鼎九三，皆居下而未为时用。井三为清洁之泉而不见食。鼎三如鼎中有雉膏，而不得以为人食。然君子能为可食，不能使人必食。六五鼎耳，三与五不相遇，如鼎耳方变革，而不可举移，故其行不通。然五文明之主，三上承文明之腴，以刚正自守，五终当求之，方且如阴阳合而为雨，始虽有不遇之悔，终当有相遇之吉。井三所谓‘王明并受其福’者，亦犹是也’。

炎升按：九三以阳居鼎腹之中，装满雉膏的美食，本可以利人。只因与六五不相应，六五为鼎耳，好像鼎耳掉了，不能举移，故虽有雉膏的美食，也不能为人们所食用。不过三以阳居阳，能守其正，在圣人养贤之时，五终会求三，如阴阳和合成雨，悔去而得吉一样。这一爻说明怀才不遇的贤能，只要能坚守正道，终有出头之一日。

《象》曰：鼎耳革，失其义也。

尚秉和说：“义，宜也。鼎之用，全在耳，今耳革（脱落）失其用。故曰‘失义’。”

九四：鼎折足，覆公餗，其形渥。凶。

四之足为初六。初鼎中无物因颠趾以出否。今四鼎实盈满，则折足以覆其餗矣。陈梦雷说：“初在下，足象。互兑为毁折，折象。四变为震，震动颠覆，有折足而覆公餗之象。”言象较虞翻“四变震为足”之说为合理。“覆公餗”者，尚秉和说：“巽为餗。三至五巽覆。四为诸侯三公之位。故曰，覆公餗”。李鼎祚说：“餗者，雉膏之属”。盖阳为实，四乃鼎口，这就说是鼎内盛着满满的美食，刚刚放到案子上，不慎遭了震动，鼎足被折，把鼎中丰盛的食品全都倒在地上了。“其形渥”；郑玄本作“刑剝”谓“臣下旷官，失

君之美道，当刑之于屋中”。王弼谓：“渥，是濡濡之貌”。查慎行说：“形渥乃覆公餗之象，谓鼎旁汁沈淋漓也。”王、查说较郑玄合理。

九四：国之大臣担负建设国家的重任，乃下应初六阴柔小人，能力薄弱，坏了国家大事，如鼎折其足，国事倾覆，把国家搞得不像样子。这是大凶之象。

《象》曰：“覆公餗”，信如何也？

尚秉和说：“乾为信”。来知德说：“信者，信任也。言以餗委托信任于人，今将餗覆之，则所信任之人为如何也？”象意是说：此种人如何信任之也？

六五：鼎黄耳，金铉。利贞。

陈梦雷说：“五有耳象，‘黄’中色。五居中，有黄耳象。‘金’刚物。‘铉’贯耳以举鼎者”。宋衷说：“兑为金。”

尚秉和说：“兑为耳。离黄中，故曰‘黄耳’。乾为金，故曰‘金铉’。铉与扃同。《士冠礼》：‘设扃鼎。’郑玄注：‘扃，今文为铉’。《释文》：‘扃，鼎杠也’。《孔疏》所谓：‘贯鼎耳而扛之’。是也。”徐志锐根据惠士奇解释说：“铉为鼎盖的通称，细分又有扃簋之别。扃为抬鼎的木杠，贯穿鼎耳抬鼎以供人享鼎中之实。簋是盖鼎口之物，有用布作的，有用茅草编的。因鼎的种类不同，盖也不一样。又按《释文》：马云：‘铉，扛鼎而举之也’。可知此‘铉’字实际是指扃，也就是抬鼎的杠。此杠不用木而用金属制成，故称‘金铉’，说明非常坚固耐用。这也就是说，鼎卦至六五，用金属之杠贯穿鼎耳抬鼎置于人前以养圣贤了。”金景芳：“王宗传说在鼎之上，受铉以举鼎者，耳也。六五之象也。在鼎之外，贯耳以举鼎者，铉也。上九之象也。王氏以为金铉指上九，我认为是对的”。

炎升按：鼎卦六五，柔而居中，下应九二，上比上九。《彖

传》所谓“柔进而上行，得中而应乎刚”者，指此爻也。五离为黄，黄中色。曰“鼎黄耳”言五以中德居尊位也。互兑为金，变乾亦为金，耳以行鼎，铉以举鼎，曰“金铉”言五之耳以上九为铉，能刚柔相济也。六五有中德，又能取阳刚为辅，既能用贤养贤；又不失于阴柔，加以正固之德，鼎新之业可成矣。此《彖》所以许之，为“元吉亨”也。

《象》曰：“鼎黄耳”，中以为实也。

黄中色，乾为实。九二云：“鼎有实”。五得中应二，故“中以为实”。来知德说：“鼎既黄耳金铉，则中之为实者，必美味矣”。炎升按：鼎卦以享上帝、养圣贤为功，故以阳实为贵。今五阴爻为虚，孔子深恐人疑五无实以为养，故释之曰：“鼎黄耳，中以为实也”，言五以阴居阳位，又能用九二之实以养贤，则鼎中之美味，赖耳得其用。故中即其实德也。

上九：鼎玉铉。大吉，无不利。

徐志锐说：“铉是鼎盖的通称，细分又有扃、𩰫之别。𩰫是盖鼎口之物。”来知德说：“上九居鼎之极，铉在鼎上，铉之象也。此爻变震，震为玉，玉铉之象也。玉岂可为铉，有此象也。亦如金车之意。”

高亨说：“‘玉铉’，铉上镶以玉也”。陈梦雷说：“全卦有元亨之象。而六爻独五，上为最吉。盖井与鼎，皆以上出为功，五为主鼎之君，上辅鼎之臣，二应五，亦辅鼎者也”。

炎升按：六五称“金铉”，是贯耳以举鼎的木杠，以金镶之者，指的是上九。上九称“玉铉”，是徐志锐所说的鼎盖，以玉镶之，用之以盖鼎者。鼎卦与井卦，均是以上出为功。井上六“井收勿幕”，才能养而不穷。鼎上九变震，震为功，其形上开，鼎去盖之象也。鼎去盖，则佳食美味呈现眼前，供人们食用，享上帝养圣贤的大功告成矣。或者说：同是上九，为何在六五为贯鼎的金铉，

在上九又成盖鼎的玉铉呢？岂不一爻两象？其实《易》以爻位取象，爻变则象亦变。按上九说，在六五鼎耳之外，则为鼎肩；在鼎口之上，则为鼎𩰫。“鼎者象也”。说上九是鼎之肩（杠）不见得是上出；说是鼎之𩰫（盖），𩰫启则鼎实显现，上出的功效见矣。所谓“大吉，无不利”者此也。

《象》曰：“玉铉”在上，刚柔节也。

来知德说：“刚柔节者，言以阳居阴，刚而能节之以柔，亦如玉之温润矣。所以为玉铉也。”司马光说：“金者，刚而忍者也。玉者，坚而温者也。五，阴也，故尚乎刚。上，刚也，故尚乎温。夫柔不失刚，刚不失温，然后能举其大器者也。”

鼎 卦 论

过己氏曰：陈梦雷说：“《序卦》‘革物者莫如鼎，故受之以鼎’。水火不可同处，能使相合为用而不相害。易坚为柔，变生为熟，能革物也。鼎所以次革也。”陈氏之言甚当。愚以革、鼎二卦均以变改为义。而革之变改，取义于衣服；鼎之变改，取义于饮食。古代畜牧社会，衣服和战争用具多资兽皮，但兽皮不加工变改，就不能成革，不成革则衣服难备，故以生皮成革为改变。古代饮食，原始人得动物则茹毛饮血；得植物则食其根果，皆不能熟食。及鼎器发明后，始知烹饪，而得熟食。食物由生变熟的经过，全赖于鼎。故革所改变者人类的衣服；鼎所改变者，人类的饮食也。人类文明进化最先者为衣食的进化，《杂卦》说“革去故”“鼎取新”。而后世称朝代改换为鼎革，即以人类文明最初进化的变革为代表也。《序卦》“革物者莫如鼎”之文，意为改变食物性质者，皆不若鼎。故“革物”二字有鼎能改进食物性质的意思。古代知鼎对人民生存的无比重要，夏朝从大禹起即铸成大鼎

九尊以为重器。后世封建王朝即以新朝建国为定鼎。说明国家领袖的重要任务，在于丰足人民的衣食。而非图一家一姓之安富尊荣，横征暴敛，生杀自恣，残害百姓也。否则命可革而鼎可移矣。近贤金景芳氏乃邃于《易》者，他解释鼎说：“鼎有两大类。一种是饮食用的，另一种是作为重器的，不是实用的。”徐纪民说：“鼎是煮食物的器具，一切生硬的物，经过鼎煮熟，都会变软，有更新的作用”。徐氏是知道鼎卦的重要性的。

关于九二爻辞：

按九二爻辞，“鼎有实。我仇有疾，不我能即。吉”之义，“仇”指的是谁？这一点，各家各有不同看法。

甲：说仇是九四。虞翻说：“坤为我，‘仇’谓四也。二据四妇，故相与为仇。谓三变，四体坎，坎为疾，故‘我仇有疾’。”

乙：说仇，是九三。张载说：“我仇谓三也。三为革，为塞，固己路而为‘患者’也。使其有疾而不能加我，则美食可保而吉可致也。”

丙：说仇是初六：

1. 程颐说：“仇，对也。阴阳相对之物，谓初也。”

2. 朱熹说：“我仇谓初。阴阳相求而非正，则相陷于恶而为仇（匹）矣。”

3. 来知德说：“仇者，匹也，对也。指初也。疾者，阴柔之疾也。”

4. 陈梦雷说：“我仇，谓初。阴阳相求而不相得，所谓‘怨耦曰仇’也。”

5. 徐志锐说：“‘之’字作往字解。‘慎所之’，即告诫不可比初六。‘终无尤’又说明九二没有比初六。九二阳刚得中，‘有实’二字，既是指鼎已有实物，同时也比拟九二，有真才实学。只有上往应六五，才能发挥其作用；比初六则埋没于下，岂能得吉。”

6. 金景芳说：“我仇有疾”。“仇”就是匹配的意思。在鼎卦中，

谁是九二的仇呢？是初六。因为九二与初六是相比的。

7. 徐纪民说：“仇指初六。阴阳本来应当相互吸引，但初六阴爻阳位不正，所以说染有疾病。九二惧怕传染，因而仇视。而且九二刚毅中正，初六是小人，也不应接近。”

丁：说仇是六五。尚秉和说：“仇，匹也，指五。五乘阳，势逆，不能即二，故曰：‘有疾’。豫六五乘刚，曰：‘贞疾’，兹与之同。我谓二。二为三、四所隔，既不能即五；五因乘刚‘有疾’，亦不能即二。然我与我仇（匹），究为正应。始虽阻，终必合也。故结之曰：‘吉’。”

以上诸家所说：张载以九三为仇，有失匹耦之义。虞翻以四为仇。认为二据人之妇，幸人之疾。人不能即之，是吉占。这样解释，不知与鼎养卦义有什么关系？且道义观念一点没有，这怎能说“慎所之”？又怎可说“终无尤”呢？程、朱、来、陈诸家，释“仇”为初六，已得其解。至近现代徐志锐、金景芳、徐纪民三家，推广程朱之义，益明其说。对鼎卦注重养贤，“亲君子远小人”之义，阐释极为明白。然尚秉和氏明于《易》象者，却独辟蹊径，以“仇”为五。又在象文下注曰：“此爻旧解，鲜有当者，一、‘仇’字失诂。虞翻谓‘二据四妇，四为仇’。朱子以‘仇’为初。‘阳遇阳为敌’之义，自汉失传，故‘慎所之’三字，皆莫知所谓。清儒以汉为步趋，汉儒误，遂无不误矣。”尚氏之说，虽较虞翻之说为佳，但说“五乘阳势逆”。与他素主张的“阴遇阳相通”之说，颇有矛盾。尚氏注革卦九三爻时说：“有孚者，言三虽得敌，不能应上。若上六即三则甚顺利而有孚也。”鼎卦九二情况，与革卦九三相同。六五情况，与革卦上六亦相同。革上六能即三；鼎六五为何不能即二？这不是自相矛盾吗？且鼎新之后，六五为文明之主，二乃大臣之位与五正应。称五为“我仇”，且曰“有疾”，显属不当。而与鼎卦《彖传》“得中应刚”之义，亦不合也。

关于九四，“鼎折足，覆公餗，其形渥。凶”的解释。

想弄通九四爻辞，不妨把各家的解释比较一下来分析：

1. 关于“鼎折足”：

虞翻说：“谓四变时，震为足，足折入兑，故鼎折足”。来知德说：“四变中爻为震，足之象也。中爻兑为毁折，折之象也。鼎实近鼎耳，实已满矣。覆之象也。”

尚秉和说：“震为足，三至五兑，兑二（爻）折震，震象毁，故曰‘鼎折足’。”

陈梦雷说：“初在下，足象。互兑为毁折，折象。四变为震，震动颠覆，有折足而覆，公餗之象”。

2. 关于覆公餗：

《九家易》曰：“三公谓调阴阳，鼎谓调五味。足折鼎覆，犹三公不胜其任，倾败天子之美。故曰‘覆餗’也。”

李鼎祚说：“餗者，雉膏之属。公者，四为诸侯，上公之位，故曰‘公餗’。”

尚秉和说：“巽为餗。郑云：菜也。乃三至五巽覆。四为诸侯，三公之位，故曰：‘覆公餗’。”

来知德说：“餗者，美糝也。八珍之膳，鼎之实也”。

徐纪民说：“餗，是用八珍煮成的米羹。这一爻说明应知人善用，小人不可以担当大事。”

3. 关于“其形渥”：

郑玄说：“臣下旷官，失君之美道，当刑之于屋中。”

虞翻说：“兑为刑。渥，大刑也。”

徐志锐说：“九四之公弄翻了鼎，倾泻了餗，闯下了大祸。立刻汗流浹背，面红耳赤，已无容身之地”。

高亨说：“渥，汁液濡地之貌，犹今语水汪汪之汪。”

孔颖达说：“渥，沾濡之貌也”。刘大均说：“通观《系辞》之旨，当以《正义》之说为妥。”

金景芳说：“渥怎么讲？《朱子本义》引晁氏曰：‘形渥’，诸

本作‘刑剗’，谓重刑也。《程传》不同意这个说法。《程传》认为‘形渥’赧汗也。认为这个人惭愧赧汗。程氏的这个讲法不是很通的。王弼注说：‘渥是沾濡之貌’。《周易玩辞集解》说：‘形渥’，乃覆公餗之象，谓鼎旁汁沈淋漓也’。我看查慎行的这个解释是对王弼注的发挥。汁沈淋漓，实际上就是沾濡。这样讲，比朱熹讲成重刑好。比讲成赧汗也好。”

尚秉和说：“王弼以形渥为沾濡，程子谓为赧汗。岂知《下系》云：‘德薄而位尊，鲜不及矣’。谓及于刑辟也。即读为‘刑剗’也。王程所释，皆望文生义，非也”。

以上诸家所释，真是仁者见仁，知者见知。关于“鼎折足”问题。按鼎《彖传》云：“鼎，象也”。是鼎卦之象，以上下二卦相合而成。六个爻共为一个鼎，这怎能说“四变，中爻为震，震为足”呢？（虞翻、来知德、尚秉和都是这个说法）把足放到鼎卦的中爻，岂不成了两个鼎？与《彖传》“鼎象”也的意义，显相矛盾矣。根据这一看法，则虞、来、尚三氏所谈，均不合理。而陈梦雷氏“初为足，兑毁折，震动餗覆”之说，为近《易》理矣。且初六伏震，巽陨。曾颠其趾矣。四为鼎之口，八珍盈满，又逢兑折、震动，足安得不折？餗安得不覆？此九四象之所由生也。

至于“形渥”问题，我同意金景芳氏的观点。它既不是郑玄、朱熹所说的“刑剗”；也不是程颐、徐志锐所讲的“赧汗”。什么原因呢？在革命成功、鼎业建成之时，九四以公侯之尊，位高权重。然下应初六，用人不当。折足覆餗，坏了国家大事，应该是有罪的。但说这罪应该受‘剗刑’，有些不符合历史事实。君不见赵括的战长平，陈蕃、窦武之诛宦官，何进之诛十常侍，叶名琛的守广州，皆“折足”“覆餗”者也。国家岂能刑之？何也？一则为国家殉身，一则被擒于敌国也。若楚子玉的败城濮、马谡的失街亭，已受覆餗之戮矣。然而显诛而非“剗刑”也。按：郑玄谓‘刑剗’是‘屋中刑之’。由此而断，则“形渥”一语，既非重

刑，亦非“赧汗”。正确的解释是王弼、孔颖达、金景芳诸家所释的“沾濡、汁沈淋漓”说，乃形容覆餗之象。而来知德申其义曰：“渥者，言覆其鼎而鼎上皆沾濡其美惨也。以人事论，项羽之入咸阳，安禄山之陷长安；宗庙烧焚、宝器披离，不复见昔日彼都人士之盛，‘其形渥’之象也”。我同意以上见解。认为“形渥”所体现者，乃鼎折餗覆时，雉膏淋漓，狼藉满地的形状。比喻政治失败、国家乱离之象。如此安得不凶乎？此说明建设新国家必须任用人材之意也。

鼎卦六爻大意：

初六何以“利出否”？曰：凡事物变革之后，一切工作都须改弦更张，清除旧污，所以建立新治也。

九二乃有实有位的大臣，而不以私情任用非人。徐纪民释为“养贤应排斥小人”。所见是矣。

九三为盘桓大才，始塞终通。伊尹不遇于桀，而遇于汤；太公不遇于纣而遇于文；即其适例。九四指历史上有权位之人，多以无才败国家之事，其例甚多。此种历史悲剧，谁实为之？国家用人制度不当，实其主因。此乃封建制度的大病，在民主社会的今日，亦不能不借以为鉴也。

至于六五的“金铉”，上九的“玉铉”。一曰：“中以为实”；一曰：“大吉。无不利。”鼎卦以上出为功，养贤养人之理，于此见之矣。

震卦第五十一



震下震上

震：亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

尚秉和说：“震，振也。动也。一阳伏二阴之下，阳必上升，故震动而为雷。为起”。

陈梦雷说：“震有可亨之道。盖人能戒惧，则虽震动不失其常，不丧其所主之重也”。“虩虩”者：程颐：“蝇虎谓之虩，以其周环顾虑，不自宁也”。陈梦雷说：“虩虩：恐惧警顾之貌”。来知德说：“虩，壁虎之名，震综艮，艮为虎，故取虎象。”

“笑言哑哑”者，陈梦雷说：“言笑自如也”。来知德说：“哑哑笑声。震大象兑，又中爻（艮）错兑，有悦言语之象”。“震惊百里者”，按雷的声势言。尚秉和说：“震为百，艮为里。”“不丧匕鬯”，各家所释甚多。王弼曰：“匕，所以载鼎食；‘鬯’，香酒奉宗庙之盛也”。刘大钧说：“匕，犹如现在的羹匙，以棘为柄，祭祀时主祭人用它从鼎中将煮好的牛羊肉盛入俎中，以供大典之用”。高亨“用黑黍与香草，酿成之香酒名‘鬯’。盛鬯酒之器亦名‘鬯’。此用后义。匕、鬯皆指祭祀之器”。来知德说：“中爻艮手执之，不丧之象。”尚秉和说：“坎为棘匕、为鬯。震为黍、坎为酒，故曰‘鬯’。‘震惊百里，不丧匕鬯’者，言震雷虽威及百里，而不惊惧也”。来知德说：“祸患之来，出于仓卒之间，如雷之震，远迹惊惧。当此之时，乃能处之从容，应之暇豫，不丧匕

鬯。则是不惧由于能惧，虽甚有可惊惧者，亦不能动吾之念也。岂不可以负荷天下的重器乎？”金景芳说：“祭祀时用的东西多了。为什么这里只说‘匕鬯’呢？干宝说：‘祭祀荐陈甚多，而经独言‘不丧匕鬯’者，匕牲体，荐鬯酒，人君所自亲也。’匕牲和荐鬯两事，祭祀时由祭主自做。在天上打雷，震惊百里的时候，主祭的人，要匕鬯不失手，祭祀能够照样进行，这是一种修养。《书经》说：‘纳于大麓，烈风雷雨弗迷’。这也是一种考验。雷震百里，一个人在这种时候，能够身闲气静、不动声色、坐如泰山之安，是最好的”。

《象》曰：震亨。“震来虩虩”，恐致福也。“笑言哑哑”，后有则也。“震惊百里”，惊远而惧迩也。“不丧匕鬯”，出可以守宗庙社稷，以为祭主也。

“恐”者，恐惧。来知德说：“人能恐惧，则操心危而虑患深。”“恐致福”，即孟子“生于忧患，死于安乐”。与古语“忧劳可以兴国”之意相同。“后有则”者，言经过戒惧之后，必能发奋为强，有所戒备；从而制订计划，成为法则，遵循不变。即“笑言哑哑”，行若无事矣。

“惊远而惧迩”，至“以为祭主也”一段。言雷声震烈，波及百里内外，远近无不畏惧；“不丧匕鬯”，言当雷声震激，远近惊惧时，主祭的长子，却能够态度从容。他手中奉牲的“匕”，奠酒的“鬯”，却不失于手，镇定如常。此种处变不惊的态度。大有兵法上说的“泰山倒于前而不惊，麋鹿走于后而不顾”的精神。洵可保卫国家社稷，而为国家之主矣。“惊远而惧迩也”句下，程颐认为脱“不丧匕鬯”四字，今从之。此段“震惊百里”句，不是专指雷声，而是泛喻国家一切剧烈的事变。所谓“不丧匕鬯”，也不一定专指祭祀工具，而是泛指国家领袖人物所担负的重要工作和职责；包括政权和军权在内。《左传·成十三年》上有“国之大

事，在祀与戎”的说法。殷周时代，以祭祀战争为国家大事，故震卦以“不丧匕鬯”为喻。来知德说：“不丧匕鬯乃象也，非真有是事也”。所以我们现在只应领悟震卦的象，不可固执其辞句也。

尚秉和说：“震为福。故曰：‘恐致福’。‘则’，法也。互坎为法则。震为后、为出、为祭、为主。艮为守、为社稷、为庙”。言象可取。

《象》曰：洊雷：震。君子以恐惧修省。

孔颖达说：“洊者，重也。”来知德说：“洊，再也。上震下震，故曰：洊。”高亨说：“本卦卦象是二雷相重，即雷震相继而作。”

“君子以恐惧修省”者，胡炳文说：“恐惧作于心，修省见于事。‘修’，克治之功。‘省’，审察之力。”盖不恐惧无以启修省之端。不修省无以体畏天之实。故君子效法这一精神，应戒慎恐惧，修身省过。以期识量坚定，克服艰险，建立赫赫之功也。

初九：震来虩虩。后笑言哑哑。吉。

震象为巨雷，此处代表剧烈的震动，或者是重大的行动。初九为震卦的主爻，居震卦之初。当震动到来时，先虩虩恐惧，不敢稍为轻易傲慢，有临事而惧的态度。后经周密思虑，制定方略，步步遵循法则行事，有好谋而成的作风。因为他这样子戒慎恐惧，心有所主，则遇事态度镇静，笑言哑哑，不致惊惶失措矣。《系辞》说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。”就是这个道理。天下事惧于始方能安于终，这样怎能不获吉祥呢？

孔颖达曰：“初九刚阳之德，为一卦之先。刚则不暗于几，先则能有前识。故处震惊之始，能以恐惧自修，而获其吉。”

来知德说：“初九、九四阳也，乃震之所以为震者，震动之震也。二、三、五、上阴也，乃为阳所震者，震惧之震也。”

《象》曰：“震来虩虩”，恐致福也。“笑言哑哑”，后有则也。

虞翻曰：“阳称福。”高亨说：“则，法则也。”

尚秉和说：“阳在下，故曰‘后’。言初虽兢兢恐惧，后则乐也，阳遇重阴故也。”

六二：震来厉。亿丧贝。跻于九陵，勿逐。七日得。

金景芳：“程颐说：‘以震来之厉，度不能当，而必丧其所有，则升高陵以避之。九，言其重。冈陵之重，高之至也。九，重之多也。如九天九地也。’跻是升的意思。‘勿逐’，不用追。‘七日得’，《程传》讲：‘卦位有六，七乃更始。事既终，时既易也。不失其守，虽一时不能御其来，然时过事已，则复其常，故云‘七日得’。”

来知德说：“‘震来厉’者，乘初九之刚，当震动之时，故震来之来猛烈也。‘亿’者，大也。‘亿丧贝’，大丧其贝也。十万曰亿，岂不为大？六五小象曰：‘大无丧’可知矣。”“以理数论，阴阳各极于六，七则变而反其初矣。故《易》中皆言‘七日得’。”

炎升按：六二乘于初之刚，初为震雷之始，来势迅猛、不可抵御。犹如柔弱之人，遇刚暴之夫；或者承平之世，发生艰危之变，是非常危厉的。在危厉到来时，财货遭受大的损失。因抵御不住，只得跻登深山之上以避难。然震威虽猛，势难持久。待其势衰力竭，自然败退，如震雷之不可终日焉。再卦爻以六为周期，遇七则复。

“勿逐”，“七日得”者，《孙子》所谓：“避其锐气，击其惰归。”迨周期一到，则失物全得，何用早逐乎？

六二以柔爻居中位，有柔顺中正之德，有处横逆之方，故有先危后安，先失后得的结果。《周易译注》引马其昶曰：“七日来复，理数自然之期。既济六二曰：‘七日得，以中道也’。略于此者，见于彼也”。由此可知，震六二所以“七日得”，亦以“中

道”得之也。

尚秉和说：“艮为贝。震者艮之覆，故丧贝。古以贝为货币。”又说：“旧解皆以离为贝，盖艮坚在外，与离同也。”

来知德曰：“震为足，跻之象也。中爻艮为山，山陵之象也。陵乘九刚，九陵之象也。又艮居七，七之象也。”

虞翻说：“在艮山下，故称陵。震为逐。震数七，故‘七日得’也。”

《象》曰：“震来厉”，乘刚也。

来知德说：“当震动之时，乘九之刚，所以猛厉，不可御”。

高亨说：“六二为阴爻，为柔；初九为阳爻，为刚。六二在初九之上，是为‘柔乘刚’。”

六三：震苏苏，震行无眚。

王弼曰：“不当其位，位非所处，故惧苏苏也。而无乘刚之逆，故可以惧行而无眚也。”

孔颖达说：“苏苏，畏惧不安之貌。”又说：“‘震’为‘惧’，盖惧不自为惧，由震故惧也。自下爻辞，皆以震言惧也”。

张横渠说：“苏苏，亦索索之义。处非其地，故危困不一。能惧而改行，则无眚矣。”

《折中》引赵光大曰：“天下不患有忧惧之时，而患无修省之功。若能因此惧心而行，则持身无妄动应事有成规，又何眚之有？”

尚秉和说：“坎为疾病，故为眚。”

《象》曰：“震苏苏”，位不当也。

徐志锐说：“‘位不当’既指六三柔居阳位，是位不当。同时也指六三处于上下二体两震之间的位置，很不得当。是时位的不当，决定它不能不苏苏。”

九四：震遂泥。

尚秉和说：“遂，隧之省文。‘隧’即坠也。《论语》：‘文武之

道，未坠于地。’《石经》作隧。又《列子》：‘矢隧地而尘不扬’。皆以隧为坠。”

徐志锐说：“《释文》：‘遂’，荀本作队。遂借为队，队即古坠字。震坠泥，是雷声距地面很近，刚响即坠入泥土之中，没有发出巨大震动，就消声匿迹。九四与初九均为震卦的主爻，因其所处的条件不同，作用也不相同，震卦为阳刚生于下，奋发而上进，至上而止息。初九一刚生子下卦之下，得震的本象，勇于进取有生气，因而得一卦之义。九四阳刚已升至四位，又动于四个柔爻的中间，牵上而连下。因其拖累过多，不能奋发有为，所以雷声很快就沉寂。胡炳文：‘初与四皆震之所以为震者。然震之用在下，四溺于阴柔之中，故震之亨在初而不在四。’”

虞翻说：“坤土得雨为泥，位在坎中，故‘遂泥’也。”

来知德说：“上下坤土，得坎水、泥之象也。坎有泥象，故需卦井卦皆言泥。”

炎升按：九四“震遂泥”之义，尚秉和、徐志锐释“遂”为“坠”最为得当。而来知德氏申其义说：“处震惧则莫能守，欲震动则莫能奋。既无能为之才，而又溺于宴安之私。”比之为“晋元帝困于五季而大业未复；宋高宗不能恢复旧基”。可谓理象兼符矣。对于“未光”的解释，来氏说：“陷于二阴之间，所为者皆邪僻之私；无复正大光明之事。”观晋元帝不能大胆用祖逖、刘琨诸杰以收复河北；宋高宗竟依秦桧如长城而冤杀岳飞。陆放翁“遗民泪洒胡尘里”，暨“但悲不见九州同”的诗句，其罪皆由晋宋之主陷于群阴之间，震坠泥中，“无复光明正大，所为皆邪僻之私”耳。初九、九四之震皆阳刚而结果互异者，盖初九恐惧修省而奋发有为；四则恐惧宴安而沉溺不振。初九“有则”而“致福”，四则德暗而“未光”也。宜其成败之不同矣。

《象》曰：“震遂泥”，未光也。

虞翻说：在坎阴中，与屯五同义，故“未光”也。

来知德说：“陷于二阴之间，所为者皆邪僻之私，无复正大光明之事矣。所以‘遂泥’也。”

六五：震往来厉。亿无丧有事。

六五在震动之时，居君主之位。然以时位不佳，往二则得敌，来五则乘刚，皆有危厉，是国家多事之秋也。然六五柔顺中正。柔顺则不冒进；中正则有所戒惧。以这样的中德，必能临事而惧，处危不惊。能大大保其所主的宗庙祭祀之事，使无丧失之虞。此即“震往来厉，亿无丧有事”也。

来知德说：“六五以柔弱之才，居人君之位，当国家震动之时，故有往来危厉之象。然以其得中，才虽不足以济变，而中德犹可以自守。故‘大无丧’，而犹能‘有事’也。”

金景芳说：“‘无丧有事’就是《卦辞》所说的‘不丧匕鬯’。《春秋》凡祭祀都说‘有事’。这里的‘有事’，指的也是祭祀。”

尚秉和说：“往得敌，来乘阳，故往来皆厉也。自阳遇阳，阴遇阴为敌之理失传，于是虞翻不知往厉之故，在阴遇阴，只以乘刚为说。乘刚则‘来厉’，于‘往’无涉也。五得中位尊，故匕鬯之事，无丧也。”

《象》曰：“震往来厉”，危行也。其事在中，大无丧也。

尚秉和说：“行，道也。‘大无丧’即‘亿无丧’。”

《周易译注》云：“六五有柔中美德，能以危惧之心慎守中道，不冒然往来，故万无一失，长保祭祀之事，即《卦辞》‘不丧匕鬯’之义。”

炎升按：亿：一名“大万”。本训为大。然亦有胜任有余之义。“其事在中，大无丧也”意为：祭祀宗庙社稷的大事，在有中德的六五身上，有很大把握不会丧失。即“震惊百里，不丧匕鬯”之义也。盖“无丧有事”即“不丧匕鬯”的同意语。“有事”是主祭

祀之事，“匕鬯”为主祭祀者手中所持的祭器。“有事”和“匕鬯”，两个概念，在广义上同样可引申为国家的主权和一切重要的职权。

上六：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬于其邻。无咎。婚媾有言。

高亨说：“索索”，“惧而战栗之貌，如今语‘多多索索’之‘索索’。”“‘矍矍’惊惧四顾之貌。”《周易译注》：上六：“雷动之时，恐惧得双足畏缩难行，两目惶顾不安。”朱熹说：“以阴柔处震极，故为索索矍矍之象。以是而行，其凶必矣。然能及其震未及身之时，恐惧修省，则可以无咎。”陈梦雷说：“邻谓五。”尚秉和说：“震为邻，邻谓三也。言三苏苏，即知其可惧而戒备也。知惧故无咎。”“婚媾有言”者，即上六亲近的人，对他的戒慎行为有意见，互相争论也。

《象》曰：“震索索”，中未得也。虽“凶”“无咎”。畏邻戒也。

陈梦雷说：“中未得，谓处震极，中心有所未安也。”

高亨说：“畏邻，非畏邻人，乃畏邻人所遇之灾难也。”

张载说：“以邻为戒，不待及身而戒，则无咎。”

来知德说：“此爻变离，离为目，视之象也。……凡震遇坎水者，皆言‘婚媾’。‘屯’，震坎也。‘贲’，中爻震坎也。‘睽’，上九变，正中爻坎也。此卦中爻坎也。”

虞翻说：“震为言。”

震 卦 论

过己氏曰：或问震卦的意义是什么？曰：震者：震动、振起、

奋发有为，扩充之即伟大的行动；其反方面则为忧患，灾祸，惊恐和战乱；总言之，皆国家社会上的大事也。此种大事，一部分出自主动；一部分来于被动。但不管它出于主动或者被动，要皆是必不得已而为之。且其为之也，皆有关乎社会民生之休戚；而担当其事者，都须要戒慎恐惧以从事。必须要有计划、有准备，成竹在胸，坚毅审慎焉。至于外物之来，忧患之至，更须临难不惊，履险如夷；态度从容，指挥若定。如此，方可以干天下之事，奏旷世之功，济危扶倾，不失所守。此震卦《彖辞》“震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯”之义；亦震之所以为“亨”也。现在我想在史书上找出几个例子，和《易》义对照，则震卦的意义，更可明白了。

何谓震的主动？历史上汤之伐夏、周之戡商、汉武帝之伐匈奴、朱元璋的驱蒙元、孙中山根除帝制、德国毛奇将军在普奥、普法战争时的天才指挥是也。何谓震的被动？历史上周亚夫平吴楚，谢安石破苻坚。王守仁平宸濠之乱，沙俄老将库图佐夫之败拿破仑。皆其例也。

古今干大事，立大业者，必也“临事而惧，好谋而成”。故“暴虎凭河，死而无悔”者，孔子非之。以其徒为匹夫之勇，无戒惧之心，失缜慎之谋也。凡事能戒惧则不妄动，不妄动则心有主。能戒惧则预备早，预备早必不致临事仓惶。故古今有雅量的智者皆能“先天下之忧而忧”者也。如前所举：周武王戡商，经历两世之德；汉武帝之报匈奴，蓄积数十年之力。朱元璋驱元，必在江南底定之后；孙中山的推翻帝制，十次失败而愈挫愈奋。普之威廉一世，欲统一德国，其所患者为奥国的反抗和法国拿破仑三世的阻碍。故其君臣对奥法用兵，筹之已久，虑之已深。在有名的普奥“柯尼希格莱茨战役”和普法“色当决战”时，首相俾斯麦满意地发觉毛奇“沉着而充满信心”。“他多次对毛奇的镇定自若，感到钦佩”。（参阅英·艾伦·帕麦尔著《俾斯麦传》）相传某

次战役，首相俾斯麦往前线劳军时，故意以两支品质不同的纸烟递与毛奇将军，观其所取。毛奇从容检取其佳者。俾喜回报威廉一世曰：“毛奇将军态度从容，我战必克矣。”及战，果获全胜。以上数事，皆能由忧惧而生镇定，先忧后乐。即“震来虩虩，笑言哑哑”的事实也。

至于“震惊百里，不丧匕鬯”的事例：上述西汉周亚夫平吴楚之乱，当敌人夜至，军中惊恐。“内相攻击扰乱，至于帐下，亚夫坚卧不起，顷之复定。”卒破七国兵。东晋淝水之战，谢安以八万之众，御苻坚八十余万。战开，安与客对弈，战报频至，安阅后，弈如常，神色自若。客问淮上战况，安徐曰：“小儿辈已大破贼。”明朝理学家王守仁平大帽山詹师富、濠头池仲容等及讨宁王宸濠之乱。每战役皆先事筹划，指挥若定。丙辰正德十四年（1519）七月廿五日八字脑之战，宸濠来犯，官军却，火燎伍文定须，报至，守仁斩先却者，态度镇定，诸军殊死战，贼复大败。《明史》称其“当危疑之际，神明愈定，智虑无疑。虽由天资高，其亦有得于中者欤”？王之指挥艺术，不逊淮阴。1812年拿破仑以42万大军入侵莫斯科。俄皇起用老将库图佐夫，他采用大撤退战略，坚壁清野，诱法军深入。莫斯科一炬，拿破仑全军覆没，一蹶不振。凡此种种，载在史册，流传至今。皆所谓：“震惊百里，不丧匕鬯”者也。故言《易》道可通于政治、军事，非虚语也。

关于震象“恐惧修省”之意义：

震卦《大象》标明“恐惧修省”之义。六爻中初九“吉”；九四不言吉凶。六二始“厉”而终“得”；六五“往来厉”而“大无丧”。六三“苏苏”而“行无眚”，上六：“虽凶”而“无咎”。故陈梦雷氏说：“全卦皆言震惧，而六爻皆无凶咎之言。上虽‘征凶’，而亦‘无咎’。大抵人心泰侈则致祸，戒惧则致福也。”陈氏的见解深得《易》的旨趣。《系辞》里说：“作《易》者其有忧患乎？”因为《易》卦辞是文王在羑里所作，羑里是一座监狱，他终

日与死神打交道，正是“震来虩虩”之时，所以“其辞危”。而“危者使平，易者使倾”。“惧以终始，其要无咎”。故《易》旨是：“出入以度，外内使知惧。明于忧患与故。无有师保，如临父母。”我们研读震卦之义，皆能充分表明忧劳兴邦、逸豫亡身的处世哲理。孔子发挥否卦九五爻义，对安危、存亡、治乱的看法，持辩证的科学态度。君子“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”。然后才能“身安而国家可保”。《周易译注》论震卦说：“本卦的象征主旨，是建立在‘震惧’的基点上，然后谨慎前行，开拓‘亨通’境界。此中寓涵着处危而后安的辩证哲理。”马振彪论曰：“人当颠沛造次之际，如履薄冰临深之可惧；国际风雨飘摇之会，有内忧外患之交乘，‘其危乃光’。惩前毖后，必如此卦之爻象，始终戒惧，乃可免祸而致福。”此言可谓得震卦的三昧矣。

对于上六爻辞“婚媾有言”的体会：

关于上六《爻辞》“婚媾有言”之义。尚秉和说：“卦二至上正反震，故有言。‘有言’者争讼，与困之三至上正反兑‘有言不信’同也。卦三男俱备，无一女象，故不能婚媾，如婚媾则必争讼也。”陈梦雷说：“上变离为中女，坎为中男，婚媾之象。三与上皆阴柔而不相应，有‘婚媾有言’之象。”

观陈、尚二氏之意，盖以“婚媾”为求婚姻也。然《周易译注》说：“有言，指言语争执，不相和合，与‘需’九二：‘小有言’义略近。此句进一步指出，上六当极惧之时，必多疑虑，难与外物相合，故又戒其不可急于谋求阴阳应合，若必欲‘婚媾’，则难免‘有言’。辞意主于此时，不宜妄动，与前文‘征凶’之戒，互为发明。”宋儒张载又阐释上六“婚媾有言”之故，是因上六处震极之地。惶然不安，人不敢信。他说：“危以动，惧以语，无交而求，则民弗与也。”观张载与《周易译注》作者之意是又把婚媾解为士君子求友与国家求与国之事矣。但是金景芳氏的解释却与以上说法不同。他说：“‘有言’，他们不明白。对你有意见”。金

氏又引《周易折中》按语说：“琐琐姻娅，见识凡近。当祸患之未至，则相诱以宴安而已尔，安能为人深谋长虑，而相与儆戒于未然乎？”根据以上三说，我认为在震极之时陈尚二氏求婚姻之说，不切实际。张载与《周易译注》求友，求与外物相合之说，事实确有必要。然《周易译注》说“不宜妄动”，则不合人情矣。在国家危难之秋，正谋求与国，振兴宗社之时，奈何说不可妄动乎？故最合“婚媾有言”辞义者为金景芳氏引《周易折中》“琐琐姻娅，相诱以宴安”而“有言”之说。此说在历史上与清光绪帝戊戌变法之事十分符合。夫光绪帝承两次鸦片战争及甲午战争之败，慄于国亡之无日“震索索，视矍矍，征凶”无疑矣。鉴于南邻缅甸；北邻朝鲜亡国之惨，而蓄意变法图强。“震不于其躬于其邻。无咎”之意明矣。然满族大臣荣禄、怀塔布等交口谗言，进行破坏。西太后那拉氏坚决反对之。“琐琐姻娅，相诱以宴安”，卒致变法失败。此则“婚媾有言”之害也。

然光绪帝其失败者也。彼秦昭王用范雎以强秦、前秦苻坚用王猛以治国、魏孝文帝迁洛阳以变胡俗，其“姻娅”未始无言也。而彼君若臣等，卒能成其大功者。无他，能戒惧则谋必审；谋审则事可成。《孙子》所谓“多算胜，少算不胜”是矣。震卦上六：“婚媾有言”之下，独不着“悔吝”之辞者，其成败盖在人谋也。

论各爻爻义。徐志锐氏论震卦各爻大意曰：“震卦六爻两两相对而相反。初九、九四，两刚一上进一牵下；六二、六五两柔中，一退避，一固守；六三、上六两柔，一骨酥不能跑，一萎萎缩缩而先逃。初九有作为，九四无作为；六二、六五，或避、或守，均为得震的中正之道。”黄寿祺、张善文二氏所写的《周易译注》总论说：“卦中六爻，分别喻示处震的不同情况：初九阳刚在下，知惧致福；六二因危守中，失‘贝’复得。六三惶惶未安，慎行免祸；六五柔中‘危行’，善保尊位。这四爻均见‘惕惧修德’之功；故多吉无害。惟九四陷于阴中，惧而不能振奋，难以自拔；上六

惧极有凶，但若因人之惧，预先戒备，亦得‘无咎’。”徐、张、黄三氏之言，较有分析，然亦嫌抽象。三氏之言，均失于证验不足，所言无徵。即《礼·中庸》上所说：“无徵不信，不信民弗从”者也。吾观震卦六爻：初九震卦之主，震之所以为震者。“震来”则“虩虩”恐惧于前，“哑哑”笑言于后。譬如孙刘以联军五万，大破曹操于赤壁；前称谢安、谢玄等以八万众破苻坚；明代王守仁以诸生、文吏擒宸濠之事。其所以能以弱胜强者，即“虩虩，哑哑”的体现也。

六二的“震来厉。亿丧贝。跻于九陵。勿逐，七日得”者，如黄帝轩辕氏引蚩尤于涿鹿之野，先避其锋而后毙之；及前称沙俄库图佐夫计败拿破仑，和吾国近代八年抗战，待敌疲敝而攻之之事。皆其例也。

九三“震苏苏”者，《孟子》所谓：“大王事獯鬻，勾践事吴”（《梁惠王章下》）之事也。一则避之岐山而建国，一则卧薪尝胆生聚教养以报吴，非所谓“震行无眚”乎？

九四：亦震雷之震，能有为者也。然当震之时，陷溺于群阴之中，奄奄无生气。来知德氏比之晋元帝、宋高宗似无疑义。予谓明代崇祯皇帝虽有心振兴旧业，然听信奸邪宦竖之言，而冤杀良将袁崇焕，卒至亡国。此亦震之“遂泥”也。

六五以柔弱之君，而得中正之位。在“震往来厉”之时，而“亿无丧有事”。汉文帝赖陈平、周勃诛诸吕，以代王入主汉统；唐肃宗恃郭子仪、李光弼扫平安史之乱，而以灵武继承唐业。俞琰有言曰：“‘有事’谓有事于宗庙社稷也。震之主爻在初，而‘无丧有事’乃归之五，五乃震之君也。”汉文帝、唐肃宗，其为震之六五欤？

至于上六爻义，已详本论“婚媾有言”节内，兹不重述。

艮卦第五十二



艮下艮上

艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎。

“艮”，止也。“背”即脊背。“艮其背”、“行其庭”的“其”字，作“于”字讲。“艮其背”者，即“止于背”也。背在人的身后，止而不动；故为止。

“身”者，人的全体，耳、目、口、鼻、心、肾、手足皆是。背静而身动，身有欲而背无欲。“获”，得也，有也。“不获其身”，即不有其身。言不为耳目、口、体之欲所役也。“行其庭”者，即行于庭院之内。“不见其人”，即无视院中所有之人。言不为外物所扰也。

止于背，不为口体之欲所役，是内不扰于己也。

行于庭，无视庭院之人，是外不扰于人也。内不扰于己，外不扰于人。即不随身而动，亦不随人而动。内外两静，心安德立。“无咎”之道也。

朱熹说：“艮其背”而“不获其身”者，止而止也。“行其庭，不见其人”者，行而止也。动静各止其所，而皆主夫静焉；所以得“无咎”也。

尚秉和说：“艮为背，为身，为庭，为人。‘艮其背’，静也。三至五互震，故又曰：‘行其庭’。‘行其庭’，动也。乃因无应与，静则不获身上手足之用，动则不见庭除应予之人。无动作，无交际，故亦‘无咎’也。”

虞翻说：“震为行人，艮为庭，坎为隐伏，故“行其庭，不见

其人”。

李鼎祚说：“艮为门阙，今纯艮，重其门阙，两门之间，庭中之象也。”

《象》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以‘不获其身；行其庭，不见其人。无咎’也。”

“时止则止”四句：李光地说：“天下之道，行止如循环然，不可偏于一也。但‘止’为‘行’之基耳。能当止而止，则能当行而行，而动静不失其时矣。止静之中，人所不见，疑于不光明也。惟其为动行之本，而应用不穷，故曰：‘其道光明’。”徐志锐也说：“旧的运动过程的结束，新的运动过程也就开始。因此，运动和静止，互为条件，并在一定条件下可以转化。而且这种暂时的、相对的静止，又恰恰是下一个运动过程的起点和基础。由此看来，艮止虽然意味着旧事物的衰亡、终止；同时也就孕育着新事物运动的开始，所以其道是光明的。”

“艮其止”两句。朱熹：“背者，止之所也。易‘背’为‘止’，以明背即止也。”“不获其身，不见其人”者，来知德说：“人相与乎我，则我即得见其人。我相与乎人，则人即能获其我。今初之于四、二之于五、三之于上，阴自为阴、阳自为阳，不相与应，是以人不获乎我之身，而我亦不见其人。仅得‘无咎’而已。”

炎升按：艮卦言止，然“止”只是“行”的开端。换句话说：“止”是“行”的准备阶段；“止”也是为了“行”。孔子怕人以止为怠惰的藉口，乃揭出一个行字。又怕人止、行混淆，又揭出一个“时”字。曰时当止则止，时当行则行。止是静，行是动。动静依时的标准而定，即动静皆不失其时，这个道理是光明的。来

尔绳说：“磊磊落落，如青天白日而不暗昧；停停当当，如精金美玉而无瑕疵。”此言是也。

“艮其止”，即《彖》文“艮其背”。易“背”字为“止”字，孔子有意为之。晁说之及俞樾，朱骏声诸家，谓：“艮其止”，当作“艮其背”，以“背”古字作“北”，形近误为“止”。非也。盖孔子之意，“艮其背”即“艮其止”，以“背”独有“止”德，方取其象。止于背，即止得其所也。止得其所，即止其所当止。止其所当止，则不会为身之动所役矣。推而言之，当行之时，亦不为庭中之人所干扰矣。传称，董仲舒下帷读书，三年不窥园。即有行其庭不见其人之象。行、止各依理之当，而不受干扰，这才是光明之道。原因是：艮卦六爻，初六与六四、六二与六五，皆阴爻不相应；九三与上九，皆阳爻不相应。它们互相敌对而不协作。不协作则双方意志相背，不相助与，且有干扰破坏之势。故当“艮其止”之时，自然“不获其身”；“行其庭”之时，理应“不见其人”。这样，才能“无咎”也。

《象》曰：兼山艮。君子以思不出其位。

“兼山”，即连山。夏《易》名《连山》，以艮卦为始，即此意。故高亨说：“兼山，两山并立也。”“位”者，程颐说：“所处之分也”。陈梦雷说：“理之所止为位”。是都把“位”释为当止之理，不把它看成人的职位。今按“位”除“理”与分外，也可包括人的职位和职责在内。“思不出其位”有专于所事之义。盖两山并立，则山脉有一定的走向，支系不相紊乱。如国家分职，各有所司，职责亦不容互相干扰。《庄子》说“庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣”即此意也。然今人解此，多有以“思不出其位”为本位主义者。然细究之，亦不尽然。因君子以山象人之“位”，试思山之脉横则不相犯，纵则可相通。有位之人，思己之事，不思人之事。治己之事，不干预别人之事，理属正当。然若职位一旦升降或转移，则思会随位而移。是思从位而变，位不从思而移也。人

生事业，思专则事可成。治学时思专则学可精，歧则难成。《列子》歧路亡羊之喻，即是阐明此理。

盖“思不出其位”，乃宇宙间的自然秩序，合于国际、人际，上下相关之理。善用之，会使秩序达到协调。似不可简单以本位主义视之矣。

虞翻说：“震为出，坎为隐伏，为思，‘故思不出其位也’。”尚秉和说：“艮为位，艮止，故不出。”

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

初六居卦之下，相当于人的脚趾，故取趾象。当艮之初，上无应与，不利于动，故曰：“艮其趾”。人行走之时脚趾先动；“艮其趾”是能止于未动之先者也。盖人在孩提之时，邪欲未萌，于此时止善，可奏“养正”之功。于人类社会之始，即止其所当止，则可收善终之效。这样就是“无咎”之道。然又利于永守正道。若稍有不正，陷入邪僻，即会遗患终身，岂能“无咎”乎？

程颐说：“六在最下，趾之象。趾，动之先也。‘艮其趾’，止于动之初也。事止于初，未至失正，故无咎。”

《象》曰：“艮其趾”，未失正也。

郭雍说：“止于动之先，则易；而止于既动之后则难。象言‘未失正’者，止于未动之先，未有失正之事也。”

六二：艮其腓。不拯其随，其心不快。

“腓”在趾之上，腰股之下，正是人的腿肚子。腓随腰股而动，不能自主。象征人臣以君的意志为转移。“拯”者救也，从手，取艮象。“随”指九三。三阳爻在下，下艮之主。二无应于上，只能与三为比，故三者，二之所随也。“不拯其随”者，徐纪民说：“六二柔顺中正，而九三刚爻刚位，过于刚强偏激。六二要拯救九三，即阴柔力量不足，只好勉强追随；九三，又不听他的忠告，刚愎自用，当然，心中不会愉快。亦即停止在臣的地位，君主不听

他的忠告，又不得不追随，以致闷闷不乐。”此解得爻之要旨。

尚秉和说：“艮为手，故曰‘拯’。艮止，故‘不拯’。坎为心、为忧。既不可动，又须随阳，不能自主，故‘其心不快’。”

《象》曰：“不拯其随”，未退听也。

朱熹说：“三止乎上，亦不肯退而听乎二也。”尚秉和说：“坎为耳，故曰听。听，从也。”

九三：艮其限，列其夤，厉薰心。

朱熹说：“限，身上下之际，即腰胯也。‘夤’，臂也。止于腓，则不进而已。九三以过刚不中，当限之处，而艮其限，则不得屈伸，而上下判隔，如‘列其夤’矣。危‘厉薰心’，不安之甚也。”

来知德说：“薰与熏同。火烟上也。‘薰心’者，心不安也。中爻坎，为心病，所以六二‘不快’，九三‘薰心’。坎错离，火烟之象也。”

《周易折中》案语说：“‘夤’为夹脊骨，正与心相对。‘列’，峙也。”“列夤由于艮限，则因腰之不能屈伸而脊为之峙，是不能动而止，如人之有戾疾者，安得不危而‘薰心’哉？”虞翻说：“坎为腰，艮为背，坎为脊。”尚秉和说：“艮为火，互坎为心。故‘厉薰心’。自艮火象失传，虞翻以艮为闾，读薰为闾，谓古闾作薰字。并云‘马言薰灼其心’，未闻易道以坎水薰灼人者。岂知艮为火，马氏所诂，正与易合。至荀氏以‘薰’为勳读作动。”来知德又云：“以三十年之功，始知‘薰’字之由于伏离。由斯证一象之失传，可使名家易人人异词，真可叹也”。

《象》曰：“艮其限”，危薰心也。

来知德说：“不当止而止，则执一不能变通，外既齟齬，心必不安，所以危‘厉’而‘薰心’也”。

李光地说：“‘危薰心’者，言其堙郁昏塞，无光明通泰之象也。震之九四不当动而动，此爻则不当止而止。咸之九四，咸之

妄；此爻则止之偏。皆因失中正之德，故如此。”

六四：艮其身。无咎。

王弼说：“中上称身，履得其位，止求诸身，得其所处，故不陷于咎也。”胡瑗说：“六四出下体之上，在上体之下，是身之象也。夫人患不能自止其身，今能止之得其道，使四肢不妄动，故‘无咎’也”。吴曰慎说：“视，听、言、动、身之用也。非礼勿视、听、言、动；‘艮其身’者也。时止而止，故‘无咎’。”尚秉和说：“艮为身。”

炎升按：六四在腰的上部，与心相连，乃视、听、言、动之所司。易动于欲而不易止者也。然以柔居柔，能静止其身，不为躁动，是止得其宜矣。故“无咎”。

《象》曰：“艮其身”，止诸躬也。

程颐说：“四大臣之位，止天下之当止者也。以阴柔而不遇刚阳之君，故不能止物，唯自止其身则可‘无咎’。所以能‘无咎’者，以止于止也。言止其身，‘无咎’，则见其不能止物，施于政则有咎矣。在上位而仅能善其身，无取之甚也。”来知德说：“躬即身也，不能治人，不能成物，惟止诸躬而已。故爻曰：‘艮其身’。象曰：‘止诸躬’。”

炎升按：六四以柔居柔，为大臣之位。以上遇柔中之君，不能大有作为。君臣俱非超世之才，但能不妄动，安于其身而已。《史记·曹相国世家》载“曹参为相国，不治事。惠帝让参。参免冠谢曰：‘陛下自察圣武孰与高帝’？上曰：‘朕乃安敢望先帝乎’？曰：‘陛下观臣能孰与萧何贤’？上曰：‘君似不及也’。参曰：‘陛下之言是也。且高帝与萧何定天下，法令既明，今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？’曹参自知才能不如萧何，乃守而随之。卒使天下宁一，传为美谈。此爻似之矣。

六五：艮其辅，言有序。悔亡。

尚秉和曰：“辅，《说文》：人颊车也。在颊之上，与‘牙车’相对。‘牙车’，牙下骨之名，在颊之下。盖凡物入口，皆赖‘牙车’载之，故名曰‘车’。人欲嚼物，或言语，则牙动而上与辅对，故曰：‘辅车相依’。辅在上不动，故艮为辅”。

金景芳说：“辅是嘴，人用嘴来说话。‘言有序’不是不说话，是不随便说话。”

来知德说：“艮其辅者，言不妄发也。‘言有序’者，发必当理也。”

虞翻说：“三至上体颐象。艮为止，在坎车上，故‘艮其辅’，谓‘辅车相依’。震为言。”

来知德说：“艮错兑，兑为口舌，辅之象也。言之象也。”

按：五居艮之尊位，程颐所谓：“五君位，主天下之止者也”。以辅取象，以其中也。以言取象，君之言为重也。《系辞》说：“言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行君子之所以动天地也，可不慎乎？”艮卦六五曰：“言有序。”则以人君之言，不可轻发。《礼·缙衣》：“王言如丝，其出如纶”《诗·大雅·抑》：“用戒不虞，慎尔出话。白圭之玷，尚可磨也。斯言之玷，不可为也。”是兴邦丧邦，惟在于言矣。且六五以阴居阳，宜有悔，今‘言有序’，故能亡其悔”也。《象》曰：“艮其辅”，以中正也。

朱熹说：“‘正’字篆文，叶韵可见。”金景芳说：“朱熹说得对。《周易》是有韵的。前边是‘止诸躬也’，后边是‘以厚终也’。此当言‘以中也’。况且六五阴居五，只能说‘中’，不能有‘正’，是衍文。”

上九：敦艮。吉。

来知德说：“敦与笃行之笃字同意。时止则止，贞固不变也。山有敦厚之象，故‘敦临’‘敦复’，皆以土取象。”

陈梦雷说：“上九以阳刚居止之极，自始至终，一止于理而不变，敦厚于止者也。自初至五，皆囿于一体，未能尽止道之善。独上为成艮之主，于当止之地而止焉，所谓‘止于至善’者。又阳在上，不为阴掩，即《彖》所谓‘其道光明’者，故占曰‘吉’。与‘悔亡’‘无咎’者异矣”。

程颐说：“九以刚实居上，而又成艮之主。在艮之终，止之至坚笃者也。‘敦’，笃实也。居止之极故不过而为敦。人之上，难于久终。故节或移于晚，守或失于终，事或废于久，人之所同患也。上九能敦厚于终，止道之至善，所以吉也。六爻之德，唯此为吉”。

炎升按：上九爻为“艮”成卦之主，居止之至。《大学》所谓“止于至善”。《彖传》所谓：“艮其止，止其所也”。就是此爻“敦艮”的意思。蔡清说：“‘敦艮’先儒说为‘愈久不变’，愚却添个‘物莫能夺’。”徐纪民说：“止于至善，才是止的最高境界。然最后的坚持，更加重要”。二氏对“敦”字的解释最得其旨。盖把“敦”字添个“物莫能夺”、“最后坚持”的含义，这就和《卦辞》“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”的义旨结合到一块儿了。故六爻中，具《卦辞》之义者，唯上九一爻耳。此其所以吉也。

又“敦艮”之“艮”，蔡清说：“此‘艮’字兼动静，与《卦辞》同，与诸爻不同。”解释很好！因《说卦》曰：“艮，东北之卦也。万物之所成终而所成始也。”艮卦之上为“敦艮”，则艮之终成矣。艮成于终而又成于始。是静而能动也。徐志锐说：“艮止非绝对的静止，静止又是重新运动的开始。”然则“敦艮”之所以独“吉”者，说明艮综震之后，艮上九成为震卦之初九。艮成其终，震又成其始矣。乾《文言》“君子进德，修业，欲及时也”。《系辞》：“精义入神，以致用也”。《周易》对学与用、止与行的关系，完全持辩证态度。分析《艮彖传》“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明”及上九“敦艮吉”《爻辞》之义，其理更

明白矣。

《象》曰：“敦艮”之“吉”，以厚终也。

虞翻说：“坤为厚。阳上据坤，故‘以厚终也’。”陈梦雷说：“天下事，有终为难。而厚道有终尤难。今于卦终敦厚其止，宜其吉也”。

尚秉和说：“艮为山，故曰‘厚’。而艮为终，故曰：‘以厚终’。”

艮 卦 论

过己氏曰：《周易》艮卦卦辞曰：“艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎”。学者解释，多有歧见。夫《周易》文字，皆产生于象，由象说理，由理言事，此韩愈所谓“易奇而法”也。艮卦以人身取象，言治心、治学、治事之理，光明显著。陈梦雷释之曰：“人以面前为身，后为背。一身皆动，而背则静。耳目、口、鼻皆有欲，唯背无欲，止之至也。卦体似人而立，故有‘艮其背’之象。盖天下之理，止于其所当止也。然理有所当止，而多所扰者，起于有我之私。唯‘艮其背’则无我之见，是以有‘不获其身’之象。理有所当止，而多所歧者，又起于有人之见。唯‘艮其背’虽应事接物，各因其宜，无人之见。是以有‘行其庭，不见其人’之象。内外两忘，动静皆定，所以‘无咎’。”陈氏以“艮其背”为“止其所当止”；以“不获其身”、“行其庭、不见其人”，为“无我之见”，“无人之见”；说它是“内外两忘，动静皆定”。吴日慎氏也说：“程子廓然而大公，物来而顺应，即其义。盖廓然大公，则忘我，而“不获其身”。物来顺应则忘物，而“不见其人”。动静各止其所，斯能内外两忘”。这段话与陈氏的意思很符合。盖《卦辞》“不获其身”“不见其人”，非真“不获”

“不见”，乃象征之言，即“无我之私，无人之见”，“内外两忘”之意也。因周初文字，此种句法甚多。《诗·郑风》“叔于田，巷无居人”。但接着就说：“岂无居人”。“不如叔也，洵美且仁”。故《易》所谓：“不见其人”“不见其妻”者，不能作为实事，只是说明一个道理，与《诗》之意义同也。

然而王弼的说法却不同。王弼注曰：“‘艮其背’，目无患也。‘不获其身’，所止在后，故不得其身也。‘行其庭，不见其人’，相背故也。‘无咎’，凡物对面而不相通，否之道也。艮者，止而不相交通之卦也。各止而不相与，何得‘无咎’？唯不相见乃可也。施止于背，不隔物欲，得其所止也。背者不见之物；无见，则自然静止。静止而无见，则‘不获其身’矣。相背者，虽近而不相见。故‘行其庭，不见其人’也。夫施止不于无见，令物自然而止，而强止之，则奸邪并兴，近而不相得则凶。‘其得无咎’；‘艮其背不获其身，行其庭，不见其人’故也”。

孔颖达根据王弼注申其义曰：“艮，止也。施之于人，则是止物之情，防其动欲，故谓之止。‘艮其背’者，此明施止之所也。施止得所，则其道易成；施止不得其所，则其功难成。故老子曰：‘不见可欲，其心不乱’也。背者不见之物也，夫无见则自然静止。夫欲防止之法，宜防其未兆；既兆而止，则伤物情。故施止于无见之所，则不隔物欲，得其所止也。若施止于面，则对面而不相通，强止其情，则奸邪并兴，而有凶咎。止而无见，则所止在后，不与面相对。言有物对面而来，则情欲有私于己。既止在后，则是施止无见；所止无见，何及其身？故‘不获其身’。既‘不获其身’则相背矣。相背者，虽近而不相见。故‘行其庭，不见其人’，如此乃得无咎。”

王弼指出：“‘背’者无见之物。无见，则自然静止”。孔颖达又提出“止物之情，防其动欲”。又引《老子》“不见可欲，其心不乱”之言。开始出现“禁欲”之旨。至黄寿祺、张善文二氏

的《周易译注》对艮卦的译文说：“艮卦象征抑止，抑止于背后，以避免被觉察，不让身体直接面向应当被抑止的私欲；譬如行走庭院里，也两两相背，互相不见对方被抑止的邪恶，必无咎害”。又在注释里说：“‘艮其背’，说明抑止人的邪欲，应当在其人尚未觉察到是邪欲时就不知不觉地制止掉；譬如抑止于背后，则被止者，眼不见‘邪欲’为何物，即王注所谓‘目无患也’。”

孔颖达“止物之情，防其动欲”之说，至黄、张二氏发挥之为“抑止邪恶于背后”，则以“艮其背”的“艮”为抑止，“背”为背后就很符合《老子》“不见可欲，其心不乱”之旨。因此徐纪民又说：“这一卦充满老庄的逃避思想。不过，宋代的儒家，对这一卦却倍极推崇。周敦颐说：‘《法华经》全卷，可由这一艮卦代替’。也许这是符合宋代禁欲的伦理思想的缘故”。

上边周敦颐说：“《法华经》全卷，可由这一艮卦代替”。徐纪民又把艮卦说成是“充满老庄的逃避思想”。我的看法是：上边说的那些思想产生于我国的魏晋时期，决不是三千年前殷周之际应有的哲学思想。因佛教自东汉时传入中国，任何人都知道。老子学说，亦创始于春秋战国之际，周文王写《易》，是不会带有逃世主义的。因佛教的出世、超世；老庄“不见可欲，其心不乱”之说，把人类思想引入虚无飘渺之乡，焉能有经纶天下之意。故艮卦为治心、治学、治事之道，亦即养心修德的最佳规律也。治心、治学、治事的重要规律有二：（1）治心治学之道，在“止至善。”《礼·大学》：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”。第三章释之曰：《诗》云：“邦畿千里，惟民所止”。《诗》云：“缙蛮黄鸟，止于丘隅”。盖以邦畿为民所止，丘隅为黄鸟所止。孔子赞之曰：“于止，知其所止”。言人当知所当止之处也。按艮《彖传》解艮卦说：“艮其止，止其所也”，解背为止，是明以背为人身止善之处，而非以背为背后可知。故“艮其背”即止于当止之处，即《大学》所说：“止于至善”也。（2）治心、治学之道，贵

静、贵专、贵公而恶分歧。然有私则害公，有歧则害专，有纷则害静。而身有耳、目、口、鼻之私，多欲者也；庭中之人，多歧者也。多欲、多歧、纷纷、扰扰，害静者也。故“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”为治心、治学的最佳规律也。且“止至善”之目的，虽始于止，而尤重于行。《彖传》说：“艮止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”。盖止而能行，方能发挥本然之善，方能兼善天下。故《周易》的最大目的，是“动静不失其时”的光明之道。若强调“抑止邪恶于背后”使“不见可欲”。譬如：置童子于庄狱之中，使不知人生婚宦之事；置国民于闭关锁国之内，不使知世界文明进化之情。是何异驱人民于寺庙道院之中，男女为苦行僧尼，清静寡欲；国则乃鸡犬相闻，老死不相往来。人们不见所欲矣！而何以强国？何以善民？何以治天下？人类进化何由乎？故吾曰“艮其背”即“艮其止”。换言之，即“止于至善”止得其所，“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明也”。

关于“上下敌应，不相与也”之义：

《周易》上阴阳相应之说，学者皆知之。两阳、两阴敌对之说，言之者少。至吴肇甫氏提出“阳遇阴则通，遇阳则阻”的原理；尚秉和氏师其说而加以发展，象学始大明。《艮彖传》说：“上下敌应，不相与也”。尚秉和释之曰：“六爻无应与，故曰‘敌应’。阴阳相遇，为朋为类，若阳遇阳，阴遇阴，则皆为敌。同人九三云：‘敌刚’；以比应皆阳，故曰‘敌刚’。以阳遇阳为敌。中孚六三云：‘得敌’。《子夏传》云：‘四与三为敌’。而不释其义。荀爽解之曰：‘三、四俱阴，故称敌也’。以阴遇阴为敌，此实《易》义之根本。明乎此，则屯二之‘十年乃字’；比三之‘比之匪人’；颐六二之‘失类’，六五之‘不利涉’；大壮初九之‘征凶’；解九四之‘解而拇’；夬初九之‘往不胜’，九四之‘其行次且’；鼎九二之‘慎所之’；震六五之‘往厉’；皆可观象而得其义。否则，不知其所

谓矣。此《易》义之所以千古长夜也。”尚秉和氏阴阳相通暨两阴、两阳相敌之说，对《易》象学贡献匪浅。然说“易义千古长夜”，却有些过火。因《子夏传》释中孚六三之“得敌”，既说“四与三为敌”。荀爽又以“三、四俱阴，故称敌也”为解。是汉时已知阴遇阴为敌之说矣。且孔颖达氏解艮《象》说：“‘上下敌应不相与也’者，此就六爻皆不相应释艮卦之名。又释‘不获其身’以下之义。凡应者一阴一阳，二体不敌。今上下之位，虽复相当，而爻皆峙敌不相交与，故曰：‘上下敌应，不相与也’。然八解之卦，皆六爻不应，何独于此言之者，谓此卦既止而不交，爻又峙而不应，与爻义相协，故兼取以明之也”。又明儒蔡清曾创言阳遇重阴、阴遇重阳而当位者多吉之说，尚氏在《自序》中曾提及之。足证唐、明之时《易》学者亦知两阴、两阳为敌之义，只后儒未能加以发挥耳。吾今日释《易》，遇象多师尚氏之说。

关于六二爻“艮其腓，不拯其随，其心不快”之义，各家解释此爻，略分四派：

(1) 王弼说：“随，谓趾也。止其腓，故其趾不拯也。腓体躁而处止，既不得拯其随，又不能退听安静，故‘其心不快’也。”孔颖达曰：“腓，肠也。在足之上。腓体或屈或伸，躁动之物，腓动则足随之，故谓足为随。‘拯’，举也。今既施止于腓，腓不得动则足无由举。故曰：‘艮其腓，不拯其随’也。‘其心不快’者，腓是躁动之物，而强止之，贪进而不得动，则情与质乖也。故曰：‘其心不快’。此爻明施止不得其所也。”

以上说法，言六二不能随初而动，欲行不得行，所以“其心不快”也。

(2) 《周易译注》说：“这三句说明六二以柔处‘艮’下卦之中，外卦无应，本须上承九三之阳，但‘其腓’被止，故曰：‘不拯其随’。《尚氏学》：‘腓之用在行，艮其腓是不行也’。然阴以顺阳为天职，仍须随阳；既不可动，又须随阳，不能自主，故‘其

心不快’。”此解言六二不能随三而动，不能承阳。有欲行不得，进退两难之势。

(3) 徐志锐说：“六二作为腿肚子能止是正确的，但其上的九三却不想止。六二看到九三有不止之过错，不想随着它动，并且还想制止九三之动而补救它的过错，但又很难制止它，此即‘不拯其随’。因为不能补救其所随九三的过错，六二岂不随九三而动了么？其实不然。《象传》言：‘不拯其随，未退听也’。指明六二并未退而听命于九三。也可以说九三想举腿运动，而六二就是不听，强行制止九三的运动。六二以柔居阴位，而为柔中，得处艮的中正之道。在九三欲其随之而动的情况下，它仍然不动。”

此说九三妄动，六二不听从，是六二有忠直之操也。然三在上，二居下，六二不听三，势所难能。徐说似不能成立。

(4) 程颐说：“六二居中得正，得止之道者也。上无应援，不获其君矣。三居下之上，成止之主，主乎止者也。乃刚而失中，不得止之宜。刚止于上，非能降而下求。二虽有中正之德，不能从也。二之行止，系乎所主，非得自由，故为‘腓’之象。股动则‘腓’随，动在股而不在‘腓’也。二既不得以中正之道，拯救三之不中，则必勉而随之。不能拯而难从也。虽咎不在己，然岂其所欲哉？言不听，道不行也。故‘其心不快’，不得行其志也。士之处高位则有‘拯’而无‘随’。在下位则有当‘拯’，有当‘随’。有‘拯’之不得而后‘随’。”

朱熹说：“六二居中得正，既止其腓矣。三为限则腓所随也。而过刚不中，以止乎上，二虽中正而体柔弱不能往而‘拯’之，是以‘其心不快’也。”

蔡清说：“‘不拯其随’，亦是二失职处。凡臣之于君，弟之于兄，僚属之于官长，皆有此义。”

程、朱、蔡三家之意，以九三不听六二的意见，一意孤行，二不得不勉强随之、委曲求全。世有刚暴之主，独断害政，虽有贤

圣之佐，不能明为挽救。事符于此。

根据以上四种不同意见。王弼、孔颖达以为随指初六；程颐、朱熹、蔡清、尚秉和、黄寿祺、张善文、徐志锐：皆以为随指九三。金景芳认为程传说说法可从。是以九三为随，几成为定论了。

不过，王、孔以初六为随，与义不通。盖艮之初非同震之初。震初九为卦主，艮初六阴在下。以柔顺中正之六二，随阴柔在下的初六。有“中也养不中，才也养不才”之感，于义理不合。徐志锐氏说：九三不止，六二退而不听从其命，似二有鲠直之操。然三在上而二在下，下不听上，怎可称“退听”？于理于势，亦有不合。此爻得其真解者，惟程、朱二氏。二家把二之不能“拯随”。比为柔中之臣，不能匡救刚暴之君，二之中正不能挽救三之不正。故程氏说：“言不听，道不行也”。纵观历史，此种典型甚多。殷纣有比干、箕子、微子、商容众多之贤，而竟亡其国，以纣王刚愎，不肯“退听”。范增不能佐霸王争天下，因项羽亦不能“退听”。然以上诸贤，不能拯其主，亦不肯随之，故身死而国亦亡。世亦有担当国事之重，负国际之望，身系社会安危，而不得不委曲求全；虽为人所讥议而亦不能洁身避去者，汉初有陈平、周勃；唐代有狄仁杰、张柬之；近今亦有其人。此即程子所说的“拯之不得而后随”者，乃为全局着想耳。其不采取“有拯而无随”的手段，盖为更大的国家利益而为之，不得已也。程朱解艮六二，通乎政理矣。

对九三爻“艮其限。列其夤。厉薰心”的解释。“限”为腰胯，各家已有定论。惟关于“夤”字的解释：虞翻说“夤，脊肉。”《释文》引马融：“夤，夹脊肉也。”孔颖达：“夤当中脊之肉也。”尚秉和云：“坎为脊为肉，故取象于‘夤’。马、虞皆以为夹脊肉。脊骨居中为限，脊肉左右分列。‘列’、裂同。脊肉裂分左右，脊界其中，故曰‘列其夤’；皆坎象也。”徐纪民也说“夤是脊背的肉，列是裂的本字。”是皆以“夤”为脊肉也。又来知德说：“夤

者，连也。腰之连属不绝者也。”“列者列绝而上下不相连属，判然其两段也。”然程颐、朱熹皆云：“夤，脊也”。清儒陈梦雷亦说：“夤，腰脊也”。脊，即今语之“脊梁骨”。故《周易折中》说：“夤为夹脊骨，正与心相对。”“列，峙也，因腰之不能屈伸而脊为之峙。”今根据来氏的说法，“夤是腰之连属不绝者”。则为骨而不为肉可知。程、朱、陈三家皆以“夤”为脊；李光地直说“夤为夹脊骨，与心相对”。则皆以“夤”为骨不为肉，明矣。窃以为九三“艮其限”施止于不当止之所。如人之腰部不能屈伸，则脊骨挺硬，峙列不能动作，而心危如薰灼之苦矣。这正是九三“艮其限”的形象。陈梦雷所谓“腰脊中强，上下荣卫隔绝，百骸不属，危惧惊心”者是也。若说“列其夤”是把脊肉左右分裂非止之象矣。故此处决然采取程朱陈李四家之说，以符合艮止之义。

总论六爻之义：

总括“艮”全卦卦义为止得其所，亦即“止于至善”。此义推之于立身、立德、为学、为政，都有大的用处。大抵人生作事，都须先要有个志向。志向既立，好比射箭先树立靶子，航海先有个终点，才能射得准、航得正。否则，悠悠忽忽、飘飘摇摇，一定得不到好的结果。这就是“止”的道理和作用。“艮”卦讲的就是这个作用。比如：孔夫子以“治学”为其目的，七十岁才达到“从心所欲，不逾矩”的程度。孙中山以推翻帝制，建立民国为目的，他从组织“兴中会”“同盟会”起，即领导推翻满清的起义，十次失败，然后成功，到弥留之际，仍高呼“和平奋斗救中国”。就是“止于至善”、“止得其所”的范例。

艮卦初六爻为止之始，利于得正。蒙卦以“养正”为“圣功”之始，讼卦以“谋始”为止讼之道。《春秋传》石碯说的“爱子教之以义方，弗纳于邪”，也是这个意思。始能正，则至善可止矣。

上九为止之终，利于敦笃。盖人治学治事，既止于至善矣。敦

笃则“愈久不变”，敦笃则“物莫能夺”。不变，不夺，成始成终，艮道成矣。

六二：为大臣之位，中正而体质柔弱，力难“拯随”，而“其心不快”。人臣事刚暴多疑之君，不得不委曲求全者，陈孺子、狄梁公之事似之。

九三：居人身腰限，心膂之交，不当止而止。如人君“执一不通，行止失宜。以致事势乖离，人情睽隔”。（林希元语）孔颖达说：“君臣共治，大体若身。大体不通，则君臣不接；君臣不接，则上下离心”。所言针针见血。世有桀、纣、幽、厉一类的统治者，迷其权力，以否塞僵死之政虐用其民，陷其国家于水火之中者，不“危薰心”而何哉！

六四：“艮其身，无咎”者，此爻以时位所限，不能有为。处家则独善其身，居官则守成无变。萧规曹随之事，何其似之。

若夫六五：艮之君也。虽无开物成务之才，而具中正柔顺之德。但于莅民之际，能谨其辅舌，言而有序。则悔可亡而位可保。周成王、汉文帝其佼佼者矣。

渐卦第五十三

三
三
三
艮下巽上

渐：女归吉。利贞。

渐，缓进之义。孔颖达：“渐者，不速之名也。”程颐说：“进以序为渐。进以序，不越次，所以缓也。”“女归”，女子出嫁。孔颖达说：“‘归’，嫁也。女子生有外成之义，以夫为家，故谓嫁为归也。”“渐”，为何说“女归吉”？《易》作者之意，殷周时代婚姻制度，女子出嫁，有一定的规定程序，不能逾越，不能草率，须渐渐的依次进行，故渐的进，必如女子出嫁那样方吉利。关于那时女子出嫁的制度，金景芳说得很明白。金说：“古代女子出嫁，有个过程。要经过纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎这六个礼节。这里就有个‘渐’的过程。《周易折中》引郭雍说：‘进之渐者，无若女之归。‘女归’不以渐则奔也。渐则为归，速则为奔。故‘女归’以渐为‘吉’。”按卦象说：“渐”，下卦为艮，上卦为巽。艮则镇静，巽则谦逊，有不急进之象。再艮为男而性止，巽为女而性入。止则求之专，入则顺之至。男专女顺，止而相求，女子之所宜归，故有婚姻遵礼渐进而吉之象。“利贞”者，陈梦雷说：“全象以艮男下于巽女，有‘女归’之象。然必正而有渐乃吉。而为士进身之道，亦即此可推矣。”又说：“咸卦，止而悦，其感以正，取女者之吉也；渐卦止而巽，其进以正，女归者之吉也。”盖人事上有关婚姻求学、仕进、交友等方面，亦有虽渐而不正者，若不正而渐，其“止”与“巽”，徒为作恶之具，有何‘吉’乎？”

尚秉和说：“巽为妇，艮止于下，有女归之象。二应五，故利

贞而吉。”

《象》曰：“渐”之进也，“女归吉”也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位，刚得中也。止而巽，动不穷也。

“渐之进也”的“之”字，乃“渐”字之误。应为“渐，渐进也”。“女归吉”者，言女之归能根据六礼，依序渐进，则吉祥也。来知德说：“能如女归，则进必以礼，不苟于相从，得以遂其进之志而吉矣。”

“进得位，往有功”者，关于“进得位”，来知德、查慎行二氏都说“渐”综“归妹”，“归妹”下卦之兑，进而为“渐”上卦之巽；“归妹”下卦的九二，进而为“渐”上卦的九五，得中居尊。这样，不但九五得位，即二、三、四爻皆得位。即初终二爻虽不得位，亦阳上阴下，得男女之正。全卦六爻均得位，往必有功，故曰：“往有功也”。

“进以正，可以正邦”者，自来正人必先正己，孔子对季康子曰：“政者正也。子帅以正，孰敢不正？”（《论语·颜渊》）又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。（《论语·子路》）渐卦九五进而得正，诚如程颐所说：“以正道而进，可以正邦国至于天下也”。所言是矣。“其位，刚得中也”之“其位”指上边“进得位”的“位”字。“刚得中”，指九五爻。言刚爻得九五之“位”也。

“止而巽，动不穷”者，“穷”谓困穷。徐志锐说：“艮止于内则不妄进；巽入而行，则不骤进，由艮的静止而转向运动。‘欲速则不达’，其动必有困穷。惟有不妄进、不骤动，顺乎事理之自然渐渐而动，这种运动，才是正确的。故言‘动不穷也’。”此句申明应渐进之时，不可冒进，猛进。否则，必然导致困穷。此《周易》于晋卦、升卦之外，又有渐卦的理由。《序卦》说：“艮者止

也。物不可以终止，故受之以渐，渐者进也。”是渐卦乃天道人事之所必然，与晋、升迥不相同，其义深矣。

尚秉和说：“五得位，故‘有功’。艮为邦，故曰：‘正邦’。”《象》曰：山上有木，渐。君子以居贤德，善俗。

渐卦上巽下艮，巽为木，艮为山。木生山上，高大轮囷，非一日所能成长，于此可悟出渐进之功用，故以山上有木为渐。君子观渐之象，法渐之义，以“居贤德，善俗”。项安世说：“古书‘居’皆训积”。高亨说：“《释文》：‘善俗’。王肃本作‘善风俗’。以句法言之，王本较佳。”《周易折中》引冯当可说：“居，积也。德以渐为积，俗以渐为善。内卦艮止，居德者，止诸内也。外卦巽入，善俗者，入于外也。体艮以居德，体巽以善俗。”程颐说：“人之进于贤德，必有其渐习而后能安，非可陵节而遽至也。在己且然，教化之于人，不以渐其能入乎？移风易俗，非一朝一夕所能成，故善俗必以渐也。”观以上所释，则知所谓成德达才，化民成俗之功；与夫高山巨木、扶疏千尺、年轮潜增、累月积岁者，均非“渐”不能至也。

尚秉和说：“坎为积。艮为贤。巽为风俗。‘居贤德善俗’非猝然可能之事，皆渐义也”。

初六：鸿渐于干。小子厉，有言。无咎。

鸿是大雁。金景芳说：“大雁的特点，是来有时，去有向。《程传》说：‘鸿之为物，至有时而群有序，不失其时序，乃为渐也’。‘鸿渐于干’的‘干’，《程传》说它是水湄，朱子《本义》说它是水涯，总之是水边河边。‘渐于干’，鸿鸟飞到了水边，或者说飞到河岸上。”来知德说：“鸿本水鸟。中爻离，坎。离为飞鸟，居水之上，鸿之象也。且其至有时，其群有序，于渐之义为切。昏礼用鸿，取不再偶，于女归之义为切。所以六爻皆取鸿象也。”“艮为少男，小子之象也。内卦错兑，外卦综兑。兑为口舌，有言

之象也。”尚秉和说：“艮为鸿。‘有言’者争讼。震为言，艮为反震，败言。故曰：‘有言’。《左传》云：败言为谗。是也。‘有言’，故厉。”来知德说：“初六阴柔，当渐之时，渐进于下，有‘鸿渐于干’之象。然少年新进，上无应与，在我不免有小子之厉，在人不免有言语之伤，故其占如此，而其义则无咎也。”徐志锐说：“阳为君子，阴为小人。但初六柔居阳位，不能称君子，也不能称小人，只可称‘小子’。‘小子’为幼稚的儿童”。

炎升按：渐卦由艮、巽二卦组成，中互坎离。艮为鸿，离为飞鸟，坎为河川。初六艮体上与四为应，象鸿雁飞在河岸之上，故曰：“鸿渐于干”。且当进之时，居卦之下，而以阴居阳，上无应与。象征新进少年，应时干济，而守旧固权之辈，群起谤之，加以排斥，使之不安于位。故曰：“小子厉。有言”。“小子”，当少男解，如今所谓青年人，非卑贱之辞。“无咎”者，当渐之时，义所当进，有何咎乎？

《象》曰：“小子”之“厉”，义“无咎”也。

来之德说：“小子之厉（按，指少年新进）似有咎矣。然时当进之时，以渐而进，亦理之所宜，以义揆之，终无咎也”。

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎。吉。

朱熹：“磐，大石也。”程颐：“磐，石之安者，江河之滨所有。象进之安。”孔颖达说：“鸿是水鸟，非是集于山石、陵、陆之禽，而爻辞以此言鸿渐者，盖渐之为义，渐渐之于高。故取山石、陵、陆以应渐高之义，不复系水鸟也。”艮为石。六二：柔顺中正，承于三而应五，居大臣之位，位高而且安，故有“鸿渐于磐”之象。“饮食衎衎”者，坎为饮食。来知德说：“中爻为坎，饮食之象也”。“衎衎”，朱熹、来知德释为“和乐”。胡炳文说：“鸿食则呼众，饮食衎衎和鸣。”艮为鸿，巽为雁，互离为飞鸟。中孚九二《爻辞》：“鹤鸣在阴，其子和之”。二与五上下相应，下鸿上雁，阴

阳相悦，和鸣之象也。来知德曰：“巽综兑，和悦之象”。和悦，即和鸣也。“鸿渐于磐，饮食衎衎”。为何说“吉”呢？孔子曰：“故大德必得其位，必得其禄，必得其名”。（《中庸》十七章）饮食即禄养。六二：“居中得位”，辅五有正邦之功。君臣共治，得鱼水之乐，而福祿随之。故曰：“饮食衎衎。吉”也。又高亨引“王引之曰：《史记·孝武纪》、《封禅书》、《汉书·郊祀志》并载武帝诏曰：‘鸿渐于般’。孟康注曰：‘般，水涯堆也’。其义为长。鸿飞渐于水涯堆上，有水可饮，有鱼可食，衎衎喜乐，自是吉利。比喻人进于有利之环境也”。此解可备参照。

《象》曰：“饮食兹兹”，不素饱也。

虞翻说：“素，空也。”高亨说：“素白色。”“不素饱”，不白吃饭。朱熹说：“素饱，如《诗》言‘素餐’。得之以道，则不为徒饱而处之安矣。”陈梦雷说：“二五相应，可以正邦而有功。二，大臣位，‘衎衎’疑于尸素，故传推言之。”尚秉和说：“坎中实，为饱。应在五，巽为白，故曰‘素饱’。‘不素饱’，言得之以道也。”

炎升按：“素饱”即“素餐”。不用餐而用“饱”者，《象》文取叶韵与下文“失其道”，“顺相保”相叶。

九三：鸿渐于陆。夫征不复，妇孕不育。凶。利御寇。

“鸿渐于陆”，《说文》：“陆，高地”。马融：“山上高平曰陆。”王弼：“陆，高之顶也”。鸿本小鸟，由“干”至“磐”逐渐而进。今忽飞至山顶之陆，离开生活栖止之地，其进过急，失渐义矣。所以然者，以三为艮主，刚爻刚位，艮象为山，在下卦之上，故有“鸿渐于陆”之象。“夫征不复”者，夫为三，三阳爻，故称夫。妇谓四，四阴爻，故称妇。三、四爻皆无正应，只能近而相比。但艮少男，巽长女，非正当应与，失于邪配。故程颐说：“四阴在上而密比，阳所悦也。三阳在下而相亲，阴所从也。三若不守正而

与四合，则知征而不知复。‘征’，行也。‘复’，反也。‘不复’谓不反顾义理。四若以不正而合，则虽孕而不育，盖非其道也。”陈梦雷说：“三悦四之阴，不当往而往，故‘夫征不复’。四悦三之阳，不当从而从，故曰‘妇孕不育’。”来知德说：“‘孕不育’者，孕而不敢使人知其育，如孕而不育也。”高亨说：“‘不育’谓子未成而胎坠，即流产也。”在渐进“女归，吉”之时，这种婚配，不符合“女归”之义，所以“凶”也。

“利御寇”句，不好解释。我有两点想法：（1）因三爻过刚躁进，与四相悦，非礼结合，蹈致凶险。然若以艮之刚与巽之顺，协力抵御强寇则是吉道。王弼说：“异体合好，顺而相保，物莫能间。故‘利御寇’也。（张载同）朱熹也说：“以其过刚也，故利御寇”。皆此意也。（2）鸿雁飞于山顶，固非其所。然高亨说：“鸿进于陆，其处高，其视远。射猎之人，不能袭取之，犹人处于居高临下之有利形势，外寇不能战胜之。故利于御寇”。且雁性最团结，行则为阵，顺以相从。九三互坎为险，变而为坤，亦顺而相从，御寇之道。此句圣人为占者设教，转祸为福之道也。《周易》中，此例甚多。如：夬九四“牵羊悔亡”；困上六“曰：动悔。有悔。征吉。”皆是也。

虞翻说：“巽为妇，离为孕。三动成坤，离毁失位。故‘妇孕不育。凶。’”

来知德说：“此爻合坎，坎中满，孕之象也。”“坎为盗，离为戈兵，故有寇象。”

尚秉和说：“艮为夫。震为孕。三震覆，故不育。巽为寇，三下拥群阴，而艮为守御，为坚。寇在外，守御在内，使外寇不入，故利也。”

《象》曰：“夫征不复”，离群丑也。“妇孕不育”，失其道也。“利用御寇”，顺相保也。

“离群丑”者，《尔雅·释诂》“丑，众也。”孔颖达：“丑，类也。言三与初二，虽有阴阳之殊，同体艮卦，故谓之群丑。”今三弃初二，上与四合，则离弃群众矣。“失其道”者，孔颖达说：“非夫而孕，孕而不育，失道故也。”“顺相保”者，虞翻说：“三动，坤顺，坎象不见，故以‘顺相保’也。”来知德说：“御寇之道，在于‘行险而顺’。今变坎成坤，则‘行险而顺’矣。所以能相保御也”。

尚秉和说：“坤为众，为丑。艮为道，坎为失，故失道不育。”

六四：鸿渐于木，或得其桷，无咎。

“鸿渐于木”者，尚秉和说：“巽为鸿。九家逸象，巽为鹳，鹳鸿皆水鸟，故亦为鸿。巽为木、为桷。《说文》‘椽方为桷。’得桷，言得安也。”程颐：“当渐之时，四以阴柔，进据阳刚之上。阳，刚而上进，岂能安处阴柔之下？故四之处非安地，如鸿之进于木也。”鸿进于木，为何不安？徐志锐说：“雁为水中之鸟，其趾相连，不能握枝，与鸭鹅相同，树木非其所据之地。因六四为柔爻，而乘九三之上。九三阳刚，又急于上进，升入四位，六四便有不安其所之象。但六四阴柔得位，又为上卦巽体的主爻，处渐进之时，它能巽顺形势，不急于进，故又言‘或得其桷’。”金景芳说：“桷在卦中指什么？六四与九五相比，九五是它的桷。‘得其桷，无咎’，《周易折中》按语说：‘六四亦无应者也。然六四承九五例皆吉者，以阴承阳，合于‘女归’之义矣。顺以事上，高而不危，故有集木得桷之象。”来知德说：“或得者，偶然之词，未必可得，偶得之也。”来尔绳说：“遇难处之人，而有善处之术；于不安之中，而有得安之道。有鸿渐于木，而或得其木中之桷，因以稍安之象。”

《象》曰：“或得其桷”，顺以巽也。

程颐曰：“桷者，平安之处。求安之道，唯顺与巽。若其义顺

正，其处卑巽，何处而不安。”高亨说：“此喻人进于无可栖身之环境，偶得栖身之处，故无咎。其所以偶得栖身之处，因其顺而伏服君上，得君上之扶植也。”

九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜。吉。

“鸿渐于陵”，来知德说：“高阜曰陵，此爻变，艮为山、陵之象也。”尚秉和说：“巽为高，五应在二，二艮体，五居艮上，故‘渐于陵’。”“妇三岁不孕，终莫之胜。吉”者，来知德说：“妇指二，中爻为离，中虚空腹，不孕之象也。离居三，三岁之象也。三岁不孕者，言妇不遇乎夫，而三岁不孕也。二、四为坎，坎中满，故曰孕。三五中虚，故曰不孕。《爻辞》取象，精之极矣。”程颐说：“二与五为正应，而中正之德同。乃隔于三、四。三比二、四比五，皆隔其交者也。未能即合，故‘妇三岁不孕’。然中正之道，有必亨之理，不正岂能隔害之。故终‘莫之能胜’，但其合有渐耳。终得其吉也。”

徐志锐说：“卦至五位，为鸿雁渐上进至很高的土山上，与六二之磐石，可以遥遥相望。九五刚中与六二柔中相应，相应则相得，两爻能结成夫妇，为渐卦‘女归吉’的用事之爻”。

《象》曰：“终莫之胜。吉”，得所愿也。

来知德：“愿者，正应相合之愿也”。王弼说：“履正而居中，三、四不能久塞其途者也。不过三岁，必得所愿矣”。徐纪民说：“九五与六二都中正，是正当的配偶，邪终于不能胜正，九五与六二得以聚首，达成宿愿，因而吉祥。”

上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪。吉。

“陆”，天衢。天文有“北陆西路”（清惠士奇语）。“天衢”与“云路”同，谓虚空之中，通达无阻之处也。“羽”，雁之所以为行，亦雁的形象也。“仪”者，法则。言大雁飞在天空，飞愈高其队形愈整齐，可为人们的仪型法则也。高不失序，行不离道。士君子

置身高洁，仪型万方，故吉也。

虞翻说：“离为鸟。故‘其羽可用为仪，吉’。”

尚秉和说：“巽为高为白。言居高明之地，羽毛鲜洁，故可用以为仪，賁一切也。”

《象》曰：“其羽可用为仪”，不可乱也。

来知德曰：“不可乱者，鸿飞于云汉之间，列阵有序，与凡鸟不同，所以可用为仪。若以人事论，不可乱者，富贵利达，不足以乱其心也。”

尚秉和说：“仪型万方，秩然不紊。故不可乱”。

渐 卦 论

过己氏曰：渐卦乃事之当循序渐进者。既曰渐，则不同于猛进、急进、速进之意明矣。程颐说：“进以序为渐，今人以缓进为渐。进以序，不越次，所以缓也”。胡瑗说：“晋、升、渐三卦卦义均为进，但意义不完全相同。晋为上进，升为上升，而渐则是渐渐而进”。二氏之言是也。盖宇宙间事态万殊，纷然不一。人事上有时宜于速进，有时利于渐进、缓进；所谓“欲速则不达，见小利则大事不成”也。故揠苗助长，乃宋人之愚；急功近利为智士所讥。《周易折中》引毛氏璞曰：“《易》未有一义明两卦者。‘晋，进也’。‘渐’亦进何也？渐非进，以渐为进耳”。明于此，则《周易》特设渐卦以表明进的特定情形和意义，非无因矣。

渐进的作用：

关于渐的作用，《周易》提出“女归·吉”的例子。因殷周时代的婚姻制度，礼节复杂，由纳采、问名等“六礼”完备才最后成为夫妇，具有“渐”的特点。不过这与现代男女自由恋爱的婚姻方式完全不同，是应该加以批判的。但若进一步从理论上探讨，

目前自由婚姻，何尝不需要渐进的程序。在现实社会上，一见钟情，固亦有成为嘉耦者。而从事实上来看，恋爱婚姻，仍须以互相了解，互相信赖为基础条件。为家庭幸福着想，则渐之程序，仍有好处，不可视为旧礼教而扬弃之矣。但渐卦的作用，不独男女婚姻一事为然也。除婚姻之外，关于人事中的治学、仕进、交友、军事、政治各方面，都有渐的意义。在治学方面：朱熹说“治学比如作饭，猛火之后，须继以慢火。”即含有渐进之义在内。王守仁廿一时，用格物致知方法，取庭中竹子格之，格了数日不得其理反而闹出病来。就是忽视渐进的缺点。《易》言“宽以居之”，《礼记·学记》曰：“大学之教，不陵节而施之谓孙（孙，即顺序）。”就是说治学不可忽视渐进作用的意思。在仕进方面，“良将起于部伍，良相起于州郡”。西汉张释之“以訾为骑郎，十岁不得调”。经文帝历擢至廷尉后，终奏“天下无冤民”之绩。赵括以“徒读父书”的少年，代廉颇为帅，卒致长平四十万赵卒之坑。清之张佩纶少年科甲，以清流派自嘘。在中法战争时期（1884年）会办福建海防，狂妄自大，不加戒备，遂陷“马尾”海军惨败之局。可为幸进者的鉴戒矣。在交友方面：《系辞》说：“君子定其交而后求。”“无交而求，利民不与也。莫之与，则伤之者至矣。”且管宁华歆之事；张耳、陈余之惨，可为交友不渐的参考。在政治军事上，法帝拿破仑，以旷世之雄，乃因急于统一全欧，而丧师辱身。中国抗日战争，吾军采取持久战略，以后发制人，终能取得胜利。于此知“晋”与“渐”，速与缓，随时宜而各有利害，成为历史的龟鉴。“渐”的意义，不亦重大也耶。

关于《彖传》“渐之进也”“之”字的解释：

“渐”卦《彖传》说：“渐之进也，女归吉也”。这里的“之”字，各家解释不一。朱熹说：“之字疑衍，或是渐字”。他对“之”字提出两个意见，以“渐，进也”为主，而不排除渐是“渐进”的说法。但否定渐有“之”字。陈梦雷说：“之字疑亦渐字”。

他对“渐，渐进也”之义，较朱肯定，但尚不敢确定。明代来知德氏却说：“之字作渐字”，他把“渐之进也”断定为“渐，渐进也”。语调就很肯定了。可是关于这一句不把“之”字看作衍文也不当作渐字，直接把它看作“之”字的尚有李光地、金景芳各家。李光地说：“渐之进也以别于晋之进、升之进也”。金景芳说：“我不同意朱熹的说法。这里是‘渐的进’的意思，它和晋卦讲的‘晋，进也’不同。晋与进，实际上是一字，而渐与进不是一个字，渐不能一定联系为进。渐只是进的一种情况。‘渐之进’说明不是别的进，是‘渐之进’。所以‘渐之进’的‘之’字，不是衍文”。以上诸家解释，体会不同。但我的看法却和来知德氏相同。盖“之”字原即“渐”字。后人为何把它写成“之”字？想系古代竹简上重字简写，如同后人把书中重叠文字每写成（么）或（：）以减少笔画手续的缘故。后人传写时遂误以为之字耳。且根据《周易》之义，《易》不能以两卦明一义，晋为进，渐亦为进，决无此理。而晋进与渐进却很明显有不同的内涵与作用。因大壮后的晋卦，表明前进；而艮卦后的渐卦，必然表明是缓进。晋和渐，在卦义、卦时上，各有其特定意义。这是我把“渐之进也”的“之”字，视为“渐”字的原因。

关于“鸿渐于陆，其羽可用为仪。吉”的解释：

（1）高亨说：“陆当作陂，形近而误”。又说：“鸿进于池塘，易于射获。可用其羽为舞具。”此解于《易》义、训诂两方面，皆无足取。

（2）《周易折中》按语说：“陆，乃‘阿’字之误，‘阿’大陵也。进于‘陵’则‘阿’矣”。李光地之意，以《诗·小雅·菁菁者莪》阿、仪叶韵（仪，古读俄）故以“陆”为“阿”。此解虽较训“陂”为可，然仍与“其羽可用为仪”不甚关联。（王引之所释同）

（3）来知德说：“陆，即三爻之陆。巽性伏入，进退不果，故

又退渐于陆也。‘仪’者，仪则也。知进知退。唯圣人能之”。来氏解“陆”如三爻之“陆”，与王弼、孔颖达、虞翻之解相同。但他举“鸿渐于陆”是“知进知退”之义，言如此可为仪则，说理尚可。金景芳氏肯定“陆就是陆”。不主张改字。但渐卦之旨本是渐进。说上九是“退渐于陆”，岂又成渐退了吗？这就不合卦义。且上九退于三，说是“其羽可用为仪”。而九三爻之渐，其羽为何不可为仪呢？仍有疑问。

(4) 宋胡瑗认为“鸿渐于陆”的“陆”是“逵”。解“逵”为“云路”，谓虚空之中。《尔雅》说：“九达谓之逵”。逵者，通达无阻蔽之义也。自胡氏改“陆”为“逵”后，程颐、朱熹、蔡清、陈梦雷皆用其说。近著《白话易经》经写“鸿渐于逵”。程颐说：“上九在至高之位，又益上进，是出乎位之外，在它时则为过矣。于渐之时，居巽之极，必有其序，如鸿之离所止而飞于云空。在人则超逸乎常事之外者也。进至于是而不失其渐，贤达之高致也。故可用为仪法而吉也”。胡氏以“陆”为“逵”之说，程氏认为“进而不失其渐”。这较来氏的“渐退”说，较合卦时。

(5) 抑更有进者，徐志锐氏：“惠士奇：‘陆者，天衢也。天文有北陆西路’。‘鸿渐于陆’即言鸿雁飞于天上。飞于天上则四方皆是通途。有如处于地上的四通八达之路，故言‘于陆’。‘渐’卦至九五、六二之女已‘女归吉’，渐道已成，而后则可以有大动。至上九，以鸿雁飞于天上为象，说明有渐进的积累，然后才能高飞于天上以行程万里”。徐氏采惠氏之意，不改“陆”字，释“陆”为“天衢”。“天衢”，“云路”意义相同，不改字，较为省力。此说似较各家为贴切。

至于“其羽可用为仪。吉”的解释。徐志锐引“吴澄曰：‘仪，法也。’如‘凤凰来仪’之仪。《诗》云‘鸿雁于飞，肃肃其羽。’言其羽翮整，群飞有序，可为仪法也。”也就是说群雁飞上天空，翅膀翩翩而动，非常整齐，队形排列得很有次序，可以供效法。

《象传》言：‘其羽可用为仪吉。不可乱也’。‘不可乱’一句，既是指鸿雁的队形不乱，同时也告诫处‘渐’卦之时，应效法鸿雁之象，其进必须是渐渐的。唯渐进而后能有急进，不可乱其次序”。

愚认为鸿雁飞于天衢之上，飞愈高队形愈整齐，前后秩然不乱。犹如士君子处世作人，进退有则，中规中矩，造次于是，颠沛于是。不躐等而进，不越时而升，此可为仪则为万世所法也。为什么说“其羽可用为仪”呢？“羽”者，雁之所恃以为行者也。故“羽”可为雁鸟的代称。《诗·小雅》：“鸿雁于飞，肃肃其羽。”言鸿雁飞时，其队形排列整齐严肃、秩然不乱也。且凡《诗》中言鸟者，多以羽代表鸟之仪型。如“燕燕于飞，差池其羽”。（《邶风·燕燕》）“雄雉于飞，泄泄其羽”。（《邶风·雄雉》）“仓庚于飞，熠熠其羽”。（《豳风·东山》）皆以羽代表飞鸟的形状。故上九所言之羽。诚如程颐所言“羽，鸿之所用进也，以其进之用，况上九进之道也”。孔颖达说：“必言羽者，既以鸿明渐，故用羽表仪也”。来知德说：“羽者，就其鸿而言之。曰：‘羽可为仪’犹言人之言行，可法则也。”三氏所云：得“羽”义矣。

再者，朱熹说：“仪，羽旄旗纛之饰也。上九至高，出于人位之外，而其羽毛可用以为仪饰，位虽极高，而不为无用之象。”尚秉和说：“仪，饰也。言居高明之地，羽毛鲜洁，故可用以为仪。”

统观各爻之义：初六居渐之始，位卑而无应。林希元说：“贾谊始进，绌灌之徒，谮之于帝，谓：‘洛阳少年，专事纷更’。是有言也”。得其义矣。六二“衍衍”，圣君得贤臣，赓歌唱酬之事也。九三：不正而交，交非其道。杜牧、谷永之事王凤；扬雄之事王莽，则其例也。六四：如晏婴事齐景公，处叔季之世，而危行言逊，虽“得其桷”，仅能“无咎”而已。九五所处之时位，如周公因二叔流言，而三年居东，终济守成之功。始隔而终合，莫之能胜也。至于明君用贤，其始多为奸邪之臣所阻隔。秦孝公与

商鞅，前秦苻坚与王猛之事。彼甘龙、杜挚、仇腾、樊世之辈不除，尚奚足成正邦之功，遂济世之愿哉？

至于上九：如东汉严光、晋陶潜、唐李泌其人者，其泥塗轩冕，勇于去就。高风亮节，固可顽廉立懦。而如孔子辞官去鲁，毕生整理六艺，奠中华文明之基。波兰哥白尼之太阳学说，三百年后始得畅行于世界。裨益人类文化之功，其云霄中的羽毛乎？！

归妹卦第五十四

䷵
兑下震上

归妹。征凶。无攸利。

王弼说：“妹者，少女之称也。兑为少阴，震为长阳，少阴而承长阳，说以动，嫁妹之象也。”《通典》“归妹，女子自归于人也”。李光地说：“归妹，所以失者有二：一则不待取而自归，失婚姻之礼；以卦象女先于男，与咸之男下女相反也。一则以少女归长男，失婚姻之时，与咸两少之交相反也。故不曰‘妹归’而曰‘归妹’以明其失礼。不曰‘归女’而曰‘归妹’，以见其失时。”

炎升按：本卦下兑为少女，上震为长男。女悦男动，以悦相从；故不称“归女”，而曰“归妹”。说明这是少女归长男，非继配即侄娣也。卦之中间四爻（九二、六三；九四、六五）位皆不正。不正而动，焉能不凶？下卦六三乘九二；上卦六五乘九四。以柔凌刚，以阴制阳，如何有利？故《彖辞》曰：“征凶。无攸利”。这就与渐卦的“女归吉”，恰巧相反了。

尚秉和：“兑为少女，故曰妹。震为归”。

《彖》曰：“归妹”，天地之大义也。天地不交而万物不兴，“归妹”，人之终始也。说以动，所归妹也。“征凶”，位不当也。“无攸利”，柔乘刚也。

王肃说：“男女交而后人民蕃，天地交然后万物兴。故归妹以及天地交之义也”。（归妹二字后疑有脱文）高亨说：“兴，犹生也。

男女相配，又是人类之终始。即结成夫妇以终其身，生育子女，由此开始也。”（英）克利斯朵夫·巴克特说：“女子的婚姻意味她少女生活的结束，以及作妻子和母亲的开始。”

炎升按：项安世说：“有男女然后有夫妇，天地之大义也。有夫妇然后有父子，人之终始也。”《彖传》于归妹卦提出“天地大义”四字，强调男女婚姻为宇宙间人类延续、文化嬗递的必要，不可以婚姻不时而尽非之，合于大《易》辩证看问题的观点。接着又说：“说以动，所归妹也”。是说在婚姻方面，大凡悦而即动，动而即归者，必少女也。少女情欲初开，对人生认识不深，对爱情不能加以选择，全凭一时冲动。此种婚姻，不吉而凶者，十常八九。卦以“征凶无攸利”总结之，盖得之社会实践，非无的放矢之语，先哲之戒深矣。

《象》曰：泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

雷鸣泽上，则云雨随之。仲春雷鸣正男女婚嫁之时。且长男居上，少女在下，势易相随。均有“归妹”之义。君子法此卦，认为社会上欲永其终者，必先预测其结果。结果无弊则为之，结果有弊则不为。归妹雷鸣泽上，倏焉而逝。长少相悦，其感不固。结果弊多利少，不可不慎。来知德说：“以势合者，势尽则情疏；以色合者，色衰则爱弛。‘垓垣复关’之辈，虽言笑其初，而‘桑落黄陨’之嗟，终痛悼于其后。至于立身一败，万事瓦裂，其敝至此”。高亨说：“敝，即弊病之‘弊’。男女相配，如配得其当则成佳偶，夫妻同心，白首偕老，可以永终。如配失其当，则成怨偶，夫妻反目，甚至中途离异，其弊甚大”。二家所释，均合象意。

来知德说：“兑为毁折，有敝象。”

初九：归妹以娣。跛能履。征吉。

虞翻：“震为兄，故称妹，谓三也。初在三下，动而应四，故称娣”。高亨说：“以犹及也”。胡瑗说：“跛者，足之偏也。侄娣

非正配而能尽其道以配君子，犹足之虽偏而能履地而行，不至于废也”。徐志锐说：“古代行一夫多妻制，妹妹可以随从姐姐同嫁一夫，侄女也可随从姑姑同嫁一夫。妹妹从姐姐出嫁称娣，侄女从姑姑出嫁称侄。此爻言‘归妹以娣’，指姐姐出嫁又以妹妹作陪嫁，从而姐姐居正室，妹妹为偏房，处于妾的地位。但初九为刚爻，又在一爻的最下，刚爻得正位，象征此娣有才德而居下，又象征虽有才德而地位卑下，只能作妾不能居正室。这如同足偏不正而瘸，但却能够走路，足不正而能行正”。

来知德说：“兑为妾，娣之象。初在下，亦娣之象。兑为毁折，有跛之象。震为足，足居初。中爻离为目，目与足皆毁折，所以初爻言足之跛，而二爻言目之眇也。若以变坎论（按即初爻变成坎），坎为曳，亦跛之象也。跛者行之不以正，侧行者也。以嫡娣论，侧行正所以尊正室也。”

炎升按：来知德论象极精。初九之“跛”，九二之“眇”，岂真“跛”与“眇”哉？盖归妹卦讲侄娣，初与二虽阳刚，皆为媵妾，对嫡而言，则皆侧室也。侧室非正妻，故以“跛”、“眇”象之。“跛”者足不正，“眇”者目不正，象征娣媵之地位不正也。以“跛”与“眇”象地位者，取下卦震足折于兑；离目毁于兑故耳。此《周易》“以象说事”的一例也。

《象》曰：“归妹以娣”，以恒也。“跛能履吉”，相承也。

来知德曰：“恒，常也。天地之常道也。有嫡有妾者，人道之常，初在下位无正应，分当宜于娣矣，是乃常道也。故曰‘以恒也’。‘相承’者，能承助于正室也。以其有贤正之德，所以能‘相承’，故曰：‘相承也’。”徐志锐说：“初九的地位虽卑，并不影响其才德之美，所以得吉”。此释“征吉”之原因。

炎升按：来知德释《象传》“以恒也”说：“有嫡有妾者，人

道之常。”其他诸家，大多这样解释，不用一一举出。此盖就古时奴隶和封建社会的制度言之，遂认为是“人道之常”。不知《易书》作于殷周时代，故有“归妹以娣”之辞，《象传》言“以恒”，盖言是当时司空见惯之事，非人之常道永久应有嫡妾制度也。且《周易》讲“时中”，讲“变化”，故以“归妹”为“人之终始”则可，以嫡妾制度为人道之常则不可。此《象传》局限于时代制度（按《曲礼》“世妇侄娣”之说即是）而出此。读者当视为思想糟粕而扬弃之可也。

九二：眇能视，利幽人之贞。

朱熹说：“九二阳刚得中，女之贤也。上有正应而反阴柔不正，乃女贤而配不良，不能大成内助之功，故为‘眇能视’之象。……‘幽人’，亦抱道守正而不偶者也。”

来知德说：“眇者，偏盲也。一目明一目不明也。或目斜，皆谓之眇。兑综巽，巽为白眼，亦有眇象。中爻离，目视之象。‘幽人之贞’者，幽人遭时不遇，抱道自守者也。幽人无贤君，正犹九二无贤夫。”

金景芳说“眇能视”和“跛能履”是一样的。在这里实际还是讲“娣”。

《象》曰：“利幽人之贞”，未变常也。

“幽人”，幽居独处之人。杜甫诗：“绝代有佳人，幽居在空谷。”正合此义，盖为已结婚而为夫所抛弃者。“未变常”者，言幽静守贞，未变为妇之常也。徐志锐说：“‘幽人’，指九二之女子未出嫁，为居于闺门之内的幽静之人。‘贞’则言其操守。”炎升按：初九曰：“跛能履”，九二曰：“眇能视”。初九上应震九四，非应为娣，故曰：“跛”。九二上应震之六五，乃阴柔不正之夫，与二之刚阳性格不合，故曰“眇”。所谓“跛”与“眇”，乃以本卦“兑折震”，兑毁离之象说明初九、九二所处娣媵之地位。二虽不遇贤

夫婿，然尚能眇视，并非幽独不嫁之女也。二如不嫁则以刚阳居中之德，何谓之“眇”乎？徐释初九极佳，释九二则非也。徐纪民说：“九二虽然遇人不淑，但仍不改恒常的贞节德性。”对“未变常”的解释，颇为允当。

六三：归妹以须，反归以娣。

朱熹说：“‘须’，女之贱者。”陈梦雷说：“六三居下之上，非娣也。然阴柔而正，为悦之主，女之贱者也。以此于归，人莫之取，有反归为娣之象”。故“须女”为贱女。

此处对贱女有两种解释，一论其身分地位、一论其品质。此盖就其品质言也。六三在兑卦之上为悦之主，天性浮荡，专以容悦，挑逗男子，为世人所贱。贱女不慎于始，以悦取人，终必为人所弃，反归于母家，只得又以娣陪嫁于人。故曰：‘反归以娣’也。”

《象》曰：“归妹以须”，未当也。

《集解》本作“位未当也”。来知德说：“未当者爻位不中不正也。”

陈梦雷说：“六居三，贱居贵，柔乘刚，皆未当也。”

九四：归妹愆期，迟归有时。

虞翻曰：“‘愆’，过也。”陆德明曰：“迟，晚也。缓也。”来知德说：“女子过期不嫁人，故曰‘愆期’。即《诗·摽梅》之意。……九四以阳应阳，而无正应，盖女之愆期而未归者也。然天下岂有不归之女，特待时而归，归之迟耳。故有‘愆期’，‘迟归有时’之象。占者得此，凡事待时可也。”

尚秉和曰：“震为时，坎陷。故愆期。”

《象》曰：“愆期”之志，有待而行也。

俞琰曰：“《爻辞》言‘愆期’，而爻传直述其‘志’。以见愆期在我，而不苟从人。盖‘有待而行’，非为人所弃也。‘行’谓

出嫁。《诗·泉水》云：“女子有行”是也。”

来知德说：“‘行’者嫁也。天下之事，自有其时，愆期之心，亦有待其时而后嫁耳。”

尚秉和说：“坎为志，震为行。”

炎升按：关于“有待而行”，与六五《爻传》“以贵行也”的“行”字，解释最明白的为高亨。高说：“古语谓嫁曰‘行’，后人谓嫁曰‘适’。”又说：“女嫁是行往夫家”。《诗》《泉水》、《蟋蟀》、《竹竿》三篇，并曰：“女子有行，远父母兄弟。”“有行”，谓已嫁也。

高又引“《闻一多全集·诗经通义》里载：《渚宫旧事》三引《襄阳耆旧传》载《高唐赋》曰：‘赤帝女曰瑶姬，未行而亡。’《列女传》四：《鲁寡妇陶婴妻传》曰：‘虽有贤雄兮，终不重行’。《论衡·骨相篇》曰：‘故未行而二夫死。’‘行’皆嫁意。”根据高氏的解释，则《杂卦》说：“渐，女归待男行也”。原意是：女子之归，待男子礼备然后出嫁，不能轻率。则“行”字亦嫁人。

六五：帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。

“帝乙”尚秉和说是汤。高亨、徐志锐说是纣之父。陈梦雷说：“是始制帝女下嫁之礼者”。惟徐纪民在《白话易经》里说：“殷代天子以‘乙’为名号的很多，这是以诞生日的干支命名（见泰卦注）。”我同意徐纪民的说法。“帝乙”乃殷之帝，不必哓哓说他是那一个殷帝也。关于“归妹”，来知德说：“‘君’者，妹也。此爻变兑，兑为少女，故以妹言之。诸侯妻曰：小君，其女称县君。故不曰妹而曰‘君’焉”。“其君之袂不若其娣之袂良”者，君指六五，帝乙之女，有德而贵者也。娣应指九四，四刚阳有德，下无正应，为帝王庶女，待嫡女而嫁者也。尚秉和说：“震为帝，为君，为袂，亦为口。”故此处以“袂”代表衣饰，取震象也。六五

柔中居尊，下嫁九二，故有尚德不尚饰，其服饰不盛之象。良者华贵漂亮之意。“月”属于阴，用来比喻妇德。程颐说：“‘月望’，阴之盛也。盈则敌阳矣。‘几望’未至于盈也。”尚秉和说：“坎为月，震东兑西；坎月离日，东西相望，正望日也。”盖就本卦之象取义，言六五虽帝王之少女，而谦下俭约，其德性像天空中一颗上弦几望的皓月，未至满盈。“吉”可知矣。

炎升按：归妹卦下乾为“衣”，兑缺其口；上坤为布，为帛，震亦开其口。且互坎为曳、为穿；覆艮以手横贯其中，其取“袂”为象，盖有妙用焉。

《象》曰：“帝乙归妹”，“不如其娣之袂良”也。其位在中，以贵行也。

来知德说：“‘在中’者，德也。‘以贵’者，帝女之贵也。‘行’者嫁也。有是中德，有是尊贵，以之下嫁，又何必尚其饰哉？此所以‘君之袂不如其娣之袂良’也”。高亨说：“其君貌差而为王后，其娣貌美而为媵妾者，盖其君是‘帝乙’之嫡女，故处于正位，以嫡女之贵而往嫁也。其娣则是‘帝乙’之庶女，故为媵妾。”

炎升按：来说重在德，高说重在貌。其实帝乙之二女，德貌俱佳，有英、皇之美誉，如“月之几望”而不满盈焉。此其所以“吉”也。

上六：女承筐，无实。士鹵羊，无血。无攸利。

刘大钧在《周易概论》中说：“《周易》六十四卦，凡未嫁者称‘女’，‘士’为小青年。又引朱骏声《六十四卦经解》：筐，奩具也。‘承虚筐’，指女方陪嫁没有奩具。”高亨说：“‘承’，捧也。‘士’，男未娶称士。‘刲’，刺也”。来知德：“刲者，屠也。”又说：“震为竹，又仰盂，空虚无实之象也。又变离，亦中虚无实之象也。中爻坎为血卦，血之象也。兑为羊，羊之象也。震综艮，艮为手，承之象也。离为兵，刲之象也。”“上六以阴柔居卦终，而无应，居

终则过时，无应则无配，盖归妹之不成者也。故有承筐无实，刳羊无血之象。占者得此，‘无攸利’可知矣”。

又来尔绳说：“女子承筐而无实，非筐之无实，女未尝承筐，而不成嫁也。在士夫则刳羊无血，非羊之无血也，士未尝刳羊而不成娶也。”这段话把男女非礼相悦、始合终离的情况合盘托出。《卦辞》之“无攸利”，《大象》所谓“永终知敝”者，即对此爻而言也。

《象》曰：上六“无实”，承虚筐也。

上六爻曰：“女承筐无实”。《象》曰：“上六无实，承虚筐也”。孔子恐读者以上六为士（男），故曰：“上六无实”。说明上六乃“承筐”之女也。盖归妹六爻，不分阳与阴，悉以少女论。若按上下卦说下卦以上卦为男，上卦以下卦为男。今上六阴穷于上，欲归而无应。且处动之极，如女子浮荡不实，杨花水性，对婚事向无齐眉偕老之想。故捧筐筭而无实物，无诚心可见。“士”指六三，三阴居阳位，性悦而不专。他在订婚宴客杀羊为礼时，却不见血。非无血也，有羊不肯杀耳。此表明男女双方各怀鬼胎，把婚姻视为骗局，不愿结成夫妻。故爻曰：“无攸利”，《象》曰：“承虚筐”也。

来知德说：“上爻有底而中虚，故曰‘承虚筐’。震为苍莨竹、为苇，皆取其中虚。”

归 妹 论

过己氏曰：归妹与渐，皆女子归人之卦也。然渐《象》曰：“女归吉。利贞”。归妹《象》曰：“征凶。无攸利。”何也？曰：“归妹”，渐之反也，究其义如下：

1. 以卦体言之，渐长女在上，少男在下，以少男下长女，长女优于持家（家人卦六四：富家大吉），少男止而求之，则家道可

成。吉之道也。归妹长男在上，少女在下。少女悦而不固，长男动而不专，此悦彼动，以私欲相结合，凶之义也。

2. 以爻位言之。渐卦从二至五爻皆得正。初上虽不正，然上阳下阴，不失于正，吉之道也。归妹从二至五爻皆不得正，三、五爻又皆以柔乘刚。初上虽得正，然上阴下阳，与渐相反，不凶为何？以义理言之。婚姻之道，最忌草率。如失于冒昧，即陷终身悔恨。观渐之“女归”，如雁群之有序，六礼具备，依次而成。如此始之既慎，其终必吉。归妹，少女见长男而悦之，悦而不慎，多有后凶。有此三因，故二卦嫁娶之义虽同，而吉凶有异也。

再《易》六十四卦，咸、恒、渐、归妹四卦皆谈婚姻，但命意不同。“咸”，少男求少女而下之，得感情之正，婚姻之时，男女恋爱之正轨也。“恒”长女得长男而妻之，得家道之正，婚姻之宜，家庭组织的典型也。“渐”，男止女人，不为苟合，是理智胜于私欲者，故为“女归”之“吉”。“归妹”，女悦而男动，有钻隙逾墙之嫌，是私欲胜于理智者，故“征凶”，而“无攸利”。《周易》于男女婚嫁之“事”与“理”，言之审而不惮烦如此。圣人为家庭立法，可为至矣。

关于归妹的性质。金景芳说：“渐卦与归妹是对立的。归妹究竟是什么意思？渐卦辞讲‘女归吉’；归妹爻辞讲‘以娣’，‘以须’。渐是嫁，归妹是娶。‘女归吉’是说嫡夫人。归妹不是说夫人，是指侄娣。《公羊传·庄公十九年》说：‘媵者何？诸侯不再娶’。这是古时的制度。九女中，有一夫人，有左媵、右媵。《公羊传·隐公二年》：‘伯姬归于纪’。《七年》又说：‘叔姬归于纪。’何休注说：‘叔姬者，伯姬之媵也。至是乃归者，待年父母国也。妇人八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。’何休是有根据的。古代确有侄娣制度。渐卦讲嫡，归妹讲侄娣。向来解释归妹没有这么讲的，我这么讲。”

以上金氏“归妹讲侄娣”之说，具有卓识。探讨归妹卦内容，

《彖传》言“位不当”。《爻辞》言“娣”言“须”，言“女承筐”。均具有娣媵形象。但若从另一方面看：《彖传》言“说以动”，言“柔乘刚”。《爻辞》言“帝乙归妹”，似又非尽为侄娣从嫁矣。再徐志锐说：“上卦以六五乘九四，下卦以六三乘九二。有夫屈于妇，妇制其夫之象，故为‘无攸利’。这就是说：归妹是女先于男去求嫁，一少一长，又不般配。结果造成了男从女，最终则必然妇制夫，颠倒了男尊女卑、男主女从的关系，这种婚配不会有好结果。”正因归妹有“男从女、妇制夫、尊卑颠倒现象。明儒来知德说：“归妹自我归彼也，嫁女之家也。”清代陈梦雷也说：“归妹自我归彼，嫁女之家也。”《白话易经》上说：“这是指夫人赘到妇家”。这些解释法，又超出侄娣制度之外矣，将何去何从乎？且金氏说：归妹嫁侄之说：“向来没有这么讲的，我这么讲”。似失于考据。因侄娣之说，唐代学者孔颖达、宋代张载都讲过。孔颖达说：“泰卦六五云：‘帝乙归妹’彼据兄嫁妹，谓之归妹。此卦名归妹，以妹从娣而嫁，谓之归妹。故初九《爻辞》云：‘归妹以娣’是也。上咸卦明二少相感，恒卦明二长相承。今此卦以少承长，非是匹敌，明是妹从娣嫁，故谓之归妹焉。古者诸侯一娶九女，嫡夫人及左右媵，皆以侄娣从，故以此卦当之矣。”张载说：“妹者是少女之称也。对长男而言之，故言少女。先儒为侄娣之义。于卦不见，于《爻辞》则有君与娣之称”。是侄娣之说，唐宋时已提出来。并不自金氏始也，那么，归妹卦的性质，究竟是什么呢？我看这当从下边三方面来推断。

甲：归妹是古代贵族嫁女制度。所谓贵族，包括当时的帝王、诸侯在内。帝王诸侯嫁女，都不是一女独嫁，大概都有娣侄相随。昔帝尧曾妻舜以二女；帝乙归妹，亦有君有娣。奴隶社会后期，遂有诸侯一娶九女制度，这就是嫡夫人和侄娣制度。而这种制度的特点在年龄方面，多女少于男。故不曰“归女”，而曰“归妹”。

乙：尚主（即后世所说的招驸马）和赘婿制度。此制度特点，

大都是女少男长，妇家求夫，因为挟贵挟富，遂有“男从女”，“妇制夫”的现象。唐代“升平公主”之事，即是一个好例。（见《资治通鉴·唐代宗大历二年》郭暖与公主争言节）

丙：世俗女子，贪图男方财势，非礼结合的习俗。此种特点，也多是女少男长，所嫁之家，非继配，即媵妾。因为结合非礼容易走向势去人散、色衰爱弛的结果。

以上三种情况的共同点都不是一夫一妻制度。金景芳说：“它是群婚制度的残余”。很有些道理。它与“咸”卦的“止而说，男下女”。“恒”卦的“久于其道”。“渐”卦的“进以正”、“止而巽”不同。正因归妹是与古代生产基础和时代制度相适应的产物，自然会有一夫多娶的侄娣制度了。根据这三种情况，其最后结果，必然是“征凶”“无攸利”的。

再谈六三爻爻辞。

历代学者对“归妹以须，反归以娣”的解释，有五种不同的说法。

1. 释“须”为“等待”。其主要代表是虞翻、王弼、孔颖达、程颐、朱熹、胡炳文、徐志锐、徐纪民等。如：

程颐说：“须，待也。待者，未有所适也。六居三，不当位，德不正也。柔而尚刚，行不顺也。为说之主，以说求归，动非礼也。上无应，无爱之者也。无所适，故‘须’也。女子之处如是，人谁取之？不可以为人配矣。”

2. 释为贱女：其主要代表为朱震、朱熹、陆希声、李光地、陈梦雷等。如：

陆希声说：“在天文，织女为贵，须女为贱。”

李光地说：“‘须’，当从《本义》贱女之解为是，三不中正，而无应，故取象于女之贱者，人不之取，但反归而为娣也”。

3. 释“须”为“媵妾”：其代表为陆德明、晁说之、来知德等。如：

《释文》：“荀、陆作媼，陆（绩）云：妾也”。

《音训》：“晁氏曰：子夏，孟京作媼。媼之妾也。”

4. 释“须”为“姐姐”。其代表为金景芳、高亨；如：金氏说：“屈原《离骚》中有‘女媼’，有人说是屈原的姐姐（按指王逸、袁崧、郢道元诸家），郑玄说是屈原的妹妹。在这句话里，我考虑‘须’字还可以当姐姐讲。‘须’与‘媼’是相对待的。因为六三不中不正，它‘归妹以须’，把妹妹当作姐姐那样往外嫁是不行的。所以反归作媼”。

5. 释“须”为“面毛”。其代表为尚秉和氏。尚说：“须，《说文》面毛也。‘归’，嫁也。归妹为媼，今以‘须’之故，反嫁为媼也。伏艮为须。”

根据以上五种说法：愚意谓：释须为“姐姐”与归妹下卦“兑”象不合。不可从。释“须”为“需”为“待”，与本卦名《爻辞》文法不符。因本卦初爻曰：“以媼”，二曰“幽人”，四、五曰：“归妹”，上曰“女”曰“士”，皆用名词。今三独曰“以须”解“须”作“待”，则变成动词，与上下文意比较，不伦不类。《周易》用词，皆很有法则，不应如此。非是。尚秉和氏“面毛”之说，采自《说文》，然《说文》一字数义者甚多。如：“女”之为“汝”，“说”之为“悦”。《说文》虽以“须”与后日的“鬚”相通。然亦不能据此便释“归妹以须”，谓以长面毛的丑女嫁人也。徐志锐氏对此条解释颇得体。徐说：“此爻以柔居阳，不当位，与上六无应，又在兑体之极，阴柔无才德，正是《彖传》‘说以动，所归妹也’之女子，专以颜色去讨人喜欢。”按徐氏的说法，六三是归妹卦“说以动，所归妹也”的主爻。则“妹”是“少女”。“少女”即《孟子》里所说的“少艾”，为年轻貌美的女子。因为貌美，才能挑逗长男来娶自己，如说她是丑女，则归妹卦义就会全变。故尚氏之说，亦不可从。

现在只有“贱妾”或“贱女”两说了。贱妾虽然可通贱女，但

从古到今，哪有嫁女时以自己的老婆陪嫁，想是绝无之事。故所谓“归妹以须”，只有“贱女”之说为最恰当了。“须”是容貌美丽，品质低下的少女，因为行为不端，嫁出去又被休遣回来，这就是“反归以娣”的原因。我的研究如此，提请学者指正。

关于九四爻辞“归妹愆期，迟归有时”的疑问。归妹卦按全卦说：六爻不论阴阳爻，皆以女子论。但按上下二体说，则下卦以上卦为男，上卦以下卦为男。无应，说不得佳偶，则可。若说所应为女子，则不可也。因此九四无正应，《爻辞》说它“归妹愆期”。然天下未有不归之女，《爻辞》又说：“迟归有时”。爻象怕后学不明白，又说：“愆期之志，有待而行也”。似着重说明，九四并非不想嫁，只是未遇佳偶，时候不到，一旦有佳偶，就要出嫁，但要等待良时耳。然细观全卦各爻，皆不当位。假若使四升五（尚秉和主张）则下应为九二，还是阳爻。若综渐卦四即变成九三，与上九仍是无应之爻。例皆不吉。那末九四到何时才可遇到良偶呢？无奈只有四变成坤（来知德语）则上坤下兑，四与初相应，方合嫁期耳。然而此种作法，未免牵强。不得已，我有两个想法：一、同意金景芳氏的主张。金氏解释“归妹是讲侄娣制度”。他说“‘愆期’就是误了期。‘迟归有时’，要等待，勿急”。又说：“等待，也可以说是待年。《公羊传·隐公七年》何休注说：‘叔姬者，伯姬之娣也。至是乃归者，待年父母国也。妇人，八岁备数，十五从嫡，二十承事君子。’”金氏之说：与《象传》“愆期之志有待而行也”之义很接近，这样讲有些省力。二、我观察归妹另五个爻辞，皆把吉凶直捷说出。惟九四爻说：“迟归有时”。《象传》又说：“有待而行。”分明是说九四现在出嫁有问题，有阻碍。将来才有好机会。可是“问题”是什么呢？我想这就与九四所处的爻位有关了。九四本震之初爻，应该能主动，但因互卦成坎，上下为二阴爻所陷。下爻六三为贱女，急而从人，与四争嫁，影响四的名誉。上爻六五为帝王的妹妹，正在妙龄，未届嫁期。九

四在二者之间，受其影响，不能自主。又下互为离，与兑相接。离为戈兵，兑为毁拆，与婚事皆有阻碍。这样，怎能自由婚嫁呢？为四设想，只有待到“六五”下嫁时随嫁作娣的一途了。四虽无应，随五而嫁，则有所归宿。这既符合侄娣待年之义，也合“有待而行”之旨。且九四阳刚是女子有贤正之德者。六五《爻辞》云：“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望。吉”。所谓娣，即指九四。“月”者坎象。四坎之中爻，有月象。然则，九四之贤，不逊帝乙之妹，仅地位不如帝妹“其位在中”之贵耳。据此判断，是九四“迟归”之“时”，“有待”之“行”（即嫁），均与六五有关。四不言吉凶，其吉凶与六五共之，不亦可乎？欲深究《易》象者，其以吾言为曲解乎？故妄言之。

各爻爻义：

归妹卦本为女子对婚姻大事不严肃，凭感情用事，以悦随人，乃招致不良后果。其意义与性质前已具言之矣。然先儒曾说：“士之仕也，犹女之归也。”故以女归比仕进，尚有微意存焉。兹分而言之。

初九：阳刚在下，贤女沦于卑贱之位者也。然人生的穷通荣辱，每不由于己。故贤女如不幸沦于媵妾之位，亦只有“素位而行”，尽其职分而已。《史记》称孔子之父叔梁纥与颜氏女（即徵在）“野合而生孔子”。《汉书》载汉文帝《致南越王赵佗书》曰：“朕高皇帝侧室之子”。由二史之说而观，则徵在和薄姬，其初本身皆侧室，即娣媵也。然而徵在有育圣之功；薄姬具贤智之德，其流誉史册，淑正万世者，非征行之吉乎？初九所谓“跛能履”者，恐犹未足望其涯涘也。

九二爻辞“利幽人之贞”者，陈梦雷曰：“以男女之象言，则五为二之配；以上下之位言，则五为二之君，二以阳居阴位，居下卦之中，有‘幽人’之象。以九二之刚中，上应六五之阴柔，女之贤不遇其夫，犹臣之贤不遇其君也。”《诗·卫风》《日月》，《硕

人》诸篇所叙，卫庄公与庄姜的事，意略相同而地位有异。比之“三仁”的事纣。箕子作《麦秀》之歌曰：“彼狡童兮，不与我好兮”。亦此意也。

六三以阴邪不正之女，为人所弃。如士之媚世求荣、趋炎附势于一时。盖弥子瑕、邓通一类的贱臣也。

九四者，世无佳偶，不枉己以自进。予认谓四之所以“待时而行”者，乃待“六五”而归耳。昔虞、舜登庸而元、恺至；孔明出草庐而凤雏仕。泰初九“拔茅连茹”之义，《诗·匏有苦叶》“人涉卬否，卬须我友”之辞，有同指矣。

六五：品德高贵，屈尊下嫁。在女子如英、皇之妻舜，二姚之归少康，同气连枝；在政治如：郑子皮与公孙侨，鲍叔牙与管夷吾，同德相济。故“月几望”而不盈，乃大臣之度也。

上六：乃男女不慎于始，以情欲相悦。最后势去人散，财尽爱移，约婚而不终者。在社会上为势利之友；在政治上为佞倖之臣。学者论归妹以刚爻多君子，阴柔多小人；三与上，其小人之尤者乎？

丰卦第五十五

三三
三三
三三
离下震上

丰：亨。王假之。勿忧！宜日中。

丰卦上震为王、为动。下离为日、为明。王明而能动，则事业可大。故《彖传》及《杂卦》皆说：“丰，大也。”“丰大”的范围细分析之约包括五点：一曰、物资丰盈；二曰、名位崇高；三曰、地域丰广；四曰、才德丰硕；五曰、生活丰裕。有此五点，则万事通达，无所滞碍。故《卦辞》曰：“丰，亨。”

“王假之”者，虞翻说：“格，至也”。按：至即达到。言此种境界，得之不易；惟有德盛才大的王者才能达到之也。“勿忧”者，宇宙间自然之理，盛极则衰，满极则损，故“丰亨”之势，不易保持，是可忧矣。但圣王于此，当用持满保大之术，能使德大不衰，势大不盈，功大不骄，宜如日之常中，永不昃亏。如此则“亨”可常保矣。故曰“宜日中”。林希元说：“日无常中之理，圣人特借此以言治道耳。”

陈梦雷说：“全卦上震下离，有日出东方光明盛大之势，故有‘亨’象”。（按陈氏意先天八卦，离位在东。后天八卦，震位在东。丰卦由震离组成，故有日出东方之象）“坎为加忧，离卦坎之反，有‘勿忧’之象。日自东至中，其势皆盛，过此则昃矣。故有‘宜日中’之象。日之不能常中者，势也。‘宜日中’者，圣人持盈处丰之道也”。

来知德说：“离日象，又王象，错坎忧象。”

尚秉和说：“震为王，为乐，故曰‘勿忧’。”

《象》曰：“丰”，大也。明以动，故“丰”。“王假之”，尚大也。“勿忧，宜日中”，宜照天下也。日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？

下卦离，故曰明。上卦震，故曰动。“明以动”，按卦德立论也。“明以动”为何能“丰”？朱熹说：“徒行不明，则行无所向；冥行而已。徒明不行，则明无所用，空明而已。惟明以制动，动以用明，则大业可兴，而极其盛大矣”。所言甚是。

“尚大”者，言天下之业，唯王者以大为尚。正如程颐所说：“极天下之光大者，唯王者能至之。天位之尊，四海之富，群生之众，王道之大，极丰之道，其唯王者乎？”体会此中道理，则知“丰”由王而至，王不由“丰”而至。以王之所主者乃国家天下之事，以“丰大”为其目的也。

“宜照天下”之义，乃释王者之德，应如日之方中，无偏无党，无所私蔽。如此，方能常保其治耳。

“日中则昃”，是孔子就古代封建社会制度的现实，提出“日中”不可长保之例证，而赋有深意在内。盖不仅对封建社会制度提出疑问，对人类社会亦提出警戒也。

高亨说：“日西斜曰，‘昃’《释文》：‘食或作蚀’。按：食借为蚀，蚀犹亏也。此谓月圆后则亏，非谓月食也。‘消息’犹消长也。”

尚秉和说：“兑月离日，‘日中则昃，月盈则食’。言‘丰’之不足恃也”。

程颐说：“盈虚谓盛衰，消息谓进退。天地之运，亦随时进退也。鬼神谓造化之迹，于万物盛衰，可见其消息也。”

《象》曰：雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

震卦为雷，离卦为电。‘丰’卦上震下离，故曰“雷电皆至”。

君子效法丰卦，可用于“折狱致刑”，以安定社会。《释文》：“折，断也。”吴澄说：“致谓行。用加之于彼也。”来知德说：“始而问狱之时，法电之明，以折其狱；是非曲直，必得其情。终而定刑之时，法雷之威，以定其刑，轻重大小，必定其罪。”徐志锐也说：“效法离电之明察，可断案；效法震雷之威严可执法。”

初九：遇其配主，虽旬无咎，往有尚。

黄寿祺、张善文说：“配主”，谓匹配之主，指九四；“旬”，《释文》：“均也”，荀作“均”，犹言“均等”，指初，四均为阳爻。这三句说明初九当丰之时，下处离明而上处震动，与所遇“匹主”，阳德均等，相互光大，故“无咎”而“往有尚”。胡炳文说：“凡卦取刚柔相应，丰则取明动相资。初之刚与四之刚，同德而相遇，虽两阳之势均敌，往而从之，非特‘无咎’，且有尚矣。”程颐说：“‘有尚’，可嘉尚也。”张载说：“凡言‘往’者，皆进而上也。初进而上，则遇阳而‘有尚’。”

炎升按：《易》学家对此爻有不同见解。如胡瑗说：“‘旬’者，十日也。谓数之盈满也。”郑玄、虞翻亦解“旬”为十日。尚秉和说：“‘配主’是六二，谓阴阳相匹”。又说：“二、五为卦主，所以二是‘配主’，五是‘夷主’。”予以为胡炳文氏说：“凡卦取刚柔相应，丰则取明动相资”。《折中》引熊良辅说：“当丰之时，以同德相辅为善，不取阴阳之应”。此说与《彖传》义合，已道出丰卦精义。若说“旬”为“十日”，“配主”为二，“夷主”为五。则取比不取应，明动不能相资，与卦义背矣。故不取之。

《象》曰：“虽旬无咎”，过旬灾也。

孔颖达曰：“过旬灾也者，言势若不均，则相倾夺，既相倾夺，则争竞乃兴，而相违背，灾咎至焉。故曰：过旬灾也”。

程颐说：“与人同而力均者，在于降己以相求，协力以从事。若怀先己之私，有加上之意，则患当至矣。故曰：过旬灾也。均

而先己，是过旬也。一求胜，则不能同矣。”

徐志锐说：“六爻均以明动相资论得失，又以爻位关系能否保持均衡为得中与不得中。初九的应爻在九四，两刚相敌不相应，在其他卦凡应爻相敌为不相得，在丰卦两刚相敌，则为双方力量相等，互相均衡，故言‘虽旬无咎’。”据徐氏意“旬”则爻位均衡而得中，“过旬”则过其中。日过中则昃，月过中则蚀。两刚以保持均衡为中，今“过旬”岂能不灾乎？

六二：丰其蔀，日中见斗，往得疑疾。有孚，发若，吉。

“丰”者，大也。“蔀”者，障光之物；各家所释，略有不同。“斗”，北斗星，夜间出现。“往”者，二往五也。“得疑疾”，二明五暗，疑忌之也。“有孚，发若。吉”者，二中虚，内积孚诚，以感发于五，则可释五之疑而获吉矣。兹举下列解释，备参考：

来知德说：“蔀蔀，草名。中爻巽，草之象也。斗，量名，应爻震，有量之象，故取诸斗；南斗，北斗皆如量，所以名斗。本卦离日在下，雷在上，震为蕃草，蕃盛之象也。言草在上蕃盛，日在下不见其日，而惟见其斗也。‘有孚’者，诚信也。离中虚，‘有孚’之象也。‘发’者，感发开导之也。‘若’，助语辞。‘吉’者，至诚足以动人，彼之昏暗可开，而丰亨可保也”。“六二居丰之时，为离之主，至明者也。而上应六五之柔暗，故有‘丰其蔀’，不见其日，惟见其斗之象。以是昏暗之主，往而从之，彼必见疑疾，有何益哉！惟在积诚信以感发之，则吉。”

尚秉和说：“二至五互大坎，坎为隐伏，故中四爻皆暗昧。‘蔀’，虞翻云：‘日蔽云中称蔀’。虞未申其义，然坎云在离日之上，正日蔽云中也。离为星，故曰斗。又震亦为斗，‘斗’，七星也。言离日有障蔽，日隐而星见也。二巽体，巽为疑为疾。五不应，故‘往得疑疾’。然二承重阳，孚于三、四；‘发若’者，言

其顺利也。”

朱熹说：“六二居丰之时，为离之主，至明者也。而上应六五之柔暗，故为丰蔀见斗之象。‘蔀’障蔽也。大其障蔽，故日中而昏也。往而从之，则昏暗之主，必反见疑。唯在积其诚意，以感发之，则吉。”

徐志锐说：“王弼：‘蔀，覆障光明之物也’。‘斗’，北斗星。此句是说：一个很大的障光物体，遮蔽了太阳，正当中午阳光极其丰盛之时，突然昏暗了，以至北斗星都显现可见。以此比拟六二虽明不能发挥明的作用”。

张载说：“‘宜日中’，而所应得阴，故曰‘见斗’。五在君位，故以斗喻。夜见之象。”

金景芳说：“人们解释这一卦，认为六二和六五两爻是阴爻相应，它成为六二的‘蔀’；这样讲‘日中见斗’。但另一方面又把六五作为君看，因为五是君位。‘往得疑疾’。那就是说：六五是昏暗之君，容易受他猜疑，为他所疾。‘有孚发若，吉。’六二虽然遇到了六五这个昏主，但如果‘有孚’，有诚意表现出来，人为之感动，那么，还能得到吉。”

炎升按：来知德说，“蔀草在上蔽日。”虞翻、尚秉和说：“日蔽云中称蔀”。高亨又说：“蔀是院所搭的席棚”。他们都以为因有这些障蔽，才“日中见斗”而不见太阳，听起来似有些好笑。不过，我很赞成来知德氏的说法。他说：“易止有此象，无此事，亦无此理，如‘金车’，‘玉铉’之类是也。又如‘封羊无血’。天下岂有杀羊无血之理，所以《易》止有此象”。来氏的话深得《周易》取象之义。不然，履彖“履虎尾，不咥人”。睽卦：“载鬼一车”；岂能有此事。《易》盖就本卦之象言事，不必实有其事也。《象》曰：“有孚发若”，信以发志也。

来知德说：“‘志’者，君之心志也。‘信以发志’者，尽一己之诚信，以感发其君之心志也。能发其君之心志，则己之心与

君之心，相为流通矣。”陈梦雷说：“二有文明之德，中虚之诚，人皆信之，终当有以发其蓍，而行其志，故有‘有孚，发若’之象。”

尚秉和说：“巽为志。”

九三：丰其沛，日中见沫。折其右肱。无咎。

“丰”，大也。“沛”，陆德明说：“一本作‘旆’，谓‘幡幔’也。”“沫”，《九家易》曰：“斗杓后小星也”。泛指小星。意为中午时间，有大的幔幕，遮着太阳，使天空突然黑暗起来，就连天空中的小星星也能看得见。此盖古人描写日的现象也。

“折其右肱，无咎”者，言天黑之时，路途险恶，折断了“右肱”，然亦“无咎”。《周易》以象言事，“折其右肱”者，非真的“右肱”被折也，说明九三以刚明有用之才，时值黑暗，又遇上六柔暗之主。上六过中处极，其蔽更甚于五，竟不得展其用，是时命之不至，非九三之咎也。来知德说：“肱者，手臂也。震综艮，中爻兑错艮，艮为手，肱之象也。又兑为毁折，折其肱之象也。曰‘右’者阳爻为右，阴爻为左。此阳爻，故以右言之。”

陈梦雷说：“此爻变为艮，艮为手”。虞翻说：“兑为右”。《象》曰：“丰其沛”，不可大事也。“折其右肱”，终不可用也。

来知德说：“建立大事，以保丰亨之人，必明与动相资，今三爻变，中爻成艮，上虽动而不明矣。动而又止，安能成大事哉！其不可济丰也必矣。人之所赖以作事者，在右肱也。今三为时所废，是有用之才而置无用之地，如人折右肱矣。所以“终不可用”。

九四：丰其蔀，日中见斗，遇其夷主。吉。

“丰其蔀，日中见斗”，象与六二同。来知德说：“二之丰蔀见斗者，应乎其昏暗也。四之丰蔀见斗者，比乎其昏暗也”。陈梦雷说：“九四上承六五之暗主，己又居阴，刚明不足，故象与六二同。”今按象说：四震体，震为蕃草。又互巽，巽亦为草，为禾稼。且

在大坎之中，坎为云，以云蔽日，均有蔽象。此“四”象与“六二”相同之故也。

“遇其夷主”者，陈梦雷说：“‘夷’，等夷也。指初九。九四刚而明不足，‘初’刚在下，离体至明，资以辅五，则丰盛之治可保，宜其吉也。”孔颖达说：“‘夷’，平也。四应在初，而同是阳爻，能相显发而得其吉。故曰：‘遇其夷主’吉也。言四之与初，交相为主者，若宾主之义也。二阳体敌，两主均平，故初谓四为‘旬’，而四谓初为‘夷’也。”

《象》曰：“丰其蔀”，位不当也。“日中见斗”，幽不明也。“遇其夷主，吉”，行也。

陈梦雷说：“不中不正，‘不当’也。比阴居阴，‘不明’也。下求于初为‘行’。震性动，有‘行’象。得人以事君，‘行’则‘吉’矣”。徐志锐说：“丰卦卦义为明动相资以守中，不明而动，或动而不明，均有盲目性，盲目性就不能守中而保丰”。又说：“因它（指九四爻）能动而不能明，就需要得下体的离明之助。于是接着又说：‘遇其夷主，吉，行也’。”《周易译注》说：“郭京《周易举正》谓‘行’上脱‘志’字，则这两句当作‘遇其夷主，吉’，‘志行’也。似可从。”

尚秉和说：“兑为昧，故‘幽不明’。阳遇阴，故‘志行’。”

虞翻说：“震为行，故曰‘吉行’。”

六五：来章，有庆誉，吉。

“章”者，章明，指六二也。六二离体，文明，有中正之德，大贤之在下者也，故曰“章”。“来”者，五来求二也。五，君位而柔暗，须资二之明以保丰，故曰“来”。人君能求贤，用贤，则可保“日中”之明，“丰亨”之治，使国家长治久安。如陈梦雷氏所说：“庆集于身，誉流天下，所以吉也。”徐志锐说：“当丰卦发展到第五爻位之时，因震体三爻，能动而无明，六五须主动向六

二去求明，故言‘来章’。”来知德说：“章者六二，离本章明，而又居中得正。本卦‘明以动，故丰’。非明，则动无所之，非动，则明无所用。二、五居两卦之中，明动相资，又非‘丰蔀’，‘见斗’之说矣。此易‘不可为典要’也。庆者，福庆集于己也。誉者，声誉闻于人也。此爻变兑，兑为口，有誉象。吉者，可以保丰亨之治也。”《折中》案语说：“五，君位也。《彖辞》所谓王假之者，即此位，乃卦主也。卦义所重，在明以照天下；六五虽非明体，然下应六二为文明之主，而五有柔中之德，能资其章明以自助，则卦义所谓勿忧，宜日中者，实与此爻义合”。

《象》曰：六五之吉，有庆也。

程颐说：“所谓吉者，可以有庆福及于天下也。人君虽柔暗，若能用贤才，则可以天下之福，唯患不能耳”。

上六：丰其屋。蔀其家。窥其户，阒其无人。三岁不覿。凶。

程颐：“‘丰其屋’，处太高也。‘蔀其家’，居不明也。以阴柔居丰大，而在无位之地，乃高亢昏暗，自绝于人，人谁与之？故‘窥其户，阒其无人’也。至于三岁之久，而不知变，其‘凶’宜矣。‘不覿’，谓尚不见人，盖不变也。六居卦终，有变之义，而不能迁，是其才不能也。”尚秉和说：“屋、家、户。后儒不知其象，穿凿百出，愈说愈晦，此覆象失传之故也。按虞注云：‘从外窥三’。又《九家》说‘重门击柝’云：‘豫下艮，从外示之，上震复为艮。’‘丰’上六从外示内，亦艮也。艮为屋，为家，为户。中爻大坎，故障蔽其家。艮为观，下视，故曰：‘窥其户’。震为人。上应在三，三巽伏，故‘阒其无人’。‘阒’，虞云：‘空也’。郑云：‘无人貌’。震为岁，数三。故曰：‘三岁不覿’，而‘凶’也”。来知德说：“窥者，窥视也。离为目，窥之象也。阒者，寂静也。‘阒其无人’者，户庭寂静而无人也。‘三岁不覿’者，变

离，离居三也。言窥其户寂静无人，至于三年之久，犹未见其人也”。

《象》曰：“丰其屋”，天际翔也。“窥其户，阒其无人”，自藏也。

“天际翔”，朱熹说：“言其屋高大，到于天际。”（《朱子语类》）来知德说：“上六天位，故曰天。”尚秉和说：“自藏为三。三宜应上，而巽为伏，故曰‘自藏’。释‘无人’故也。”虞翻曰：“谓三隐伏坎中，故‘自藏’也。”

炎升按：上卦震为鸱，为羽翰，为飞。应在三，三离体，为雉，为飞鸟，均“天际翔”之象也。

丰 卦 论

过己氏曰：丰卦卦义为盛大，它所表现的是一个国家鼎盛，物阜民康，文化发展的丰亨盛世。约举其条件有三：三者不备，不足以言丰也。一曰富，物质之丰也。二曰强，国力之丰也。三曰文，德知之丰也。三事备则丰亨自致矣。然致丰之道，须有三大。三大云何？一，大明。明则烛照万物，幽隐洞悉；如此则不蔽于暗矣。二，大公。公则遐迩不遗，亲疏无间；如此则不陷于私矣。三，大勇而毅。勇则不骄不惰，一往无前。如孔子以“无息”教子贡（见《列子·天瑞》）；孙中山在弥留前尚以“救中国”教全党。如此，为真理献身，永不停息。则不致怀于安，惰于勤矣。三大备，则亨可长保。亦即《卦辞》“勿忧，宜日中”，《彖传》所谓“尚大”，“宜照天下”。此丰卦之意旨也。

保丰之道，“勿忧！宜日中”；《卦辞》已明言之矣。然而孔子在《彖传》中又发挥象外之义说：“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？”此是发挥“求丰不宜，

保丰更难”的观点，且强调事物变化的绝对性；与“勿忧！宜日中”的旨趣，显然有矛盾之处。然则孔子之意，是不是说“丰亨”之势，永难达到“宜日中”之望乎？这里徐志锐氏解释说：“必须看到《周易大传》在这里并不是用变化的绝对性去否定守中保大，而恰恰相反，它是用变化的绝对性去反证守中的重要性；它全部哲学的实质，就在这里。”徐氏的解释是对的。然则孔子之意果止于此乎？试观宇宙间的一切运动，社会上的一切事理，凡能守中者丰可常保，不能守中者，丰即衰落。此种事实，杂见于社会人事中者极多，不容悉举，其最为明显者，是国家君主兴衰的史实。史册所载，如西晋武帝，南梁萧衍，前秦苻坚之事，不必悉举矣。且以秦始皇、唐玄宗、清高宗三帝为适例：

昔秦始皇有灭六国，改郡县，车书一统之功；唐玄宗时，国库充盈，天下宴安，万邦通商；清之高宗则席康雍之盛，号称圣武。“十全”功成，丰大的条件具备。然而此三位君主都以其不能如日之常中，转瞬之间；大泽篝火“一夫夜呼而七庙堕”；霓裳羽曲，“渔阳鼙鼓动地来”。“十全老人”死后，满族官贪吏腐；女缠足，男吃烟，鸦片一战，国土沦丧。“东亚病夫”的丑名，蒙耻辱一百余年之久。何也？此三帝者盛衰集于一身，前半生“明以动”，后半生暗而惰，不能常保丰亨之局，如日之“普照天下”，失丰卦的意义故也。且此种事例不限于帝王为然也。人臣如王敦，桓温，石崇，年羹尧之流，例证亦多。试问人世间盈虚消长之理，治乱成败之数，果如影随形，千载不可易乎？然而孔子于此，似提出问题焉。问题为何？即对“勿忧！宜日中”的保丰理想如何方能达到者是也。欲求达到，不能不提出国家制度问题。丰卦《彖辞》言“王假之”保丰为国家帝王划策，显然可见。但封建王权制的特点，王者权力，无限之大。帝王每挟仁义之名，行盗贼之实。他们富贵尊荣，骄奢淫逸。“诸侯之门，仁义存”。一切行为，庶人之视为大恶者，王者行之则为合法。这种制度使为帝王者

盛极必骄，富极必奢，威极必杀。非有尧舜之德，周公、诸葛之贤，谁能公明勇毅，常保“日中”之势，“普照天下”哉？此“丰亨”之局，万难见于封建专制之世也。然封建王权制度，始于人类部落之争夺残杀，成于传子制度之建立。遍观世界除北美洲国家，由欧洲移民建立之外，其亚欧各国在奴隶和封建制度建立时，无不如此。盖即马克思氏所谓由于生产基础决定生产关系，而自然形成者。吾辈如欲于封建之世谈民权，民主，诚如痴人说梦，或者如对牛弹琴，对豺狼说仁义而已。故《卦辞》提出“宜日中”之论，以图补救。而孔子《彖传》却发挥彖外之意说“日昃”、“月食”、“天地盈虚”、人与鬼神，全都不能避免。非不能避免也，强调守中之难耳。

但如何才能保证守中呢？吾观孔子在《论语·泰伯章》强调尧舜功业之伟大。而孟子游说诸侯，“言必称尧舜”（《孟子·滕文公章上》）后来又提出“残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”之言（《孟子·梁惠王下》）接着发表“民贵，君轻”之说。这些语言都证明孔孟哲学对“丰大”，“守中”之理，提出以尧舜禅让为典型的原始方案。然而此种方案在当时不过是一种向往而已，怎能见诸实行呢？此非孔孟的无能，乃社会生产力决定使然，所以终发出“而况于人乎，况于鬼神乎”的慨叹也。吾故曰，孔孟此种思想，乃针对当时封建社会制度的现实提出疑问。他们早已看出在这种社会里，日不能不昃，月不能不亏，丰亨不能“勿忧”的事实。从而想找出以尧舜为榜样的持盈守中的方案。谁曰不然乎？

谈《周易大传》里对“鬼神”问题的看法如何？丰卦《彖传》说：“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。而况于人乎？况于鬼神乎？”这话显然是说：日月不能常中常盈而不昃食；天地不能常盈常息，而不虚、消，况人与“鬼神”岂能逃脱其数乎？这里要注意的是《彖传》把“鬼神”与人并举，仿佛“鬼

神”为天地间的一种实体，其消长盈虚，应与人同走一种道路。但“鬼神”究竟是什么呢？《易传》所言的“鬼神”，是不是如民间巫师及宗教家所说有威有灵的“鬼神”，蕴含着唯心迷信色彩呢？这是不同的。兹举宋儒程颐氏的解释。程氏说：“鬼神谓造化之迹，于万物盛衰，可见其消息也”。《周易折中》载《朱子语类》云：“问：‘鬼神’者造化之迹；然天地盈虚，即是造化之迹矣，而复言‘鬼神’者，何耶？”朱熹说：“天地举全体而言，鬼神指其功用之迹，似有人所为者”。按：程、朱二氏所说的“迹”字一般当“脚印”，“痕迹”讲，亦有当“事迹”讲者。如《辞海》释为“是前人遗留下来的事物，功业，和言论”。据此则“造化之迹”者，盖指人类社会中间出现的善者获福，恶者履祸，骄者失败，谦者受益的一类现象与事实；好像有“物”在内主持者一般。古代无以名之，名之曰“鬼神”。《系辞》上说：“阴阳不测之谓神”。《乾·文言》说：“与鬼神合其吉凶”。这话是对的。但上边所讲的“鬼神”，实际是指天道之自然，即现代所谓“自然规律”也。金景芳说：“在朱熹这里，或者整个儒学，是不相信上帝的。不相信这个‘鬼神’是一般的那个‘鬼神’。似乎是有人在主宰，实际上没有人，那是自然的变化。自然的变化是什么呢？在我们今天看来，那是规律，是自然规律。这规律不过叫做‘鬼神’罢了。《易经》中有不少地方讲到‘鬼神’，我们应该很好的理解”。金景芳氏深研《易》学，他又把统治阶级所说的天，和理论家所说的天分别开，这是一个发明。他说：“统治阶级讲的天是用来迷惑人（按即神道设教）；而理论家讲的天，是当作自然来讲的”。这话好极了！因为天就是神，《周易》中所说的“鬼神”，出于理论家之口，当然是讲自然规律无疑了。但是，自然规律也包括社会规律在内。四时的寒热，风云的变化，万物的生死，山河的变迁，属于自然规律。而满招损，谦受益，福善祸淫，善恶获报的现象，是张载所谓“二气之良能”，则是天地间天理人性的本然，名之为

“社会规律”，更明白易懂。孔子是不信“鬼神”的。《论语》说：“子不语怪、力、乱、神”。可见他对“怪、力、乱、神”均持否定态度。有时他口不离天，如“天丧予”，“天厌之”，“天生德于予，桓魋其如予何”？之种种说法，都是指自然说的。至于孟子所说的天，完全是指自然。如“天将降大任于斯人也”。“我之不遇鲁侯天也”；一类语言，都是说自然。天有天地、天命、机运和时代各种涵义在内，并非推之于“鬼神”。谈至此则《丰彖》把“鬼神”和人都包括在变化之内，因规律皆出自宇宙本能之内，“鬼神”也是顺应宇宙以显其功能，适应造化而著其迹者。程、朱于此点，得其要义矣。

丰卦九三爻“丰其沛，日中见沫”的解释：

“丰其沛”的“沛”字，王弼解为“幡幔”。陆德明说：“本或作旆，谓‘幡幔’。”后程颐、朱熹、陈梦雷、金景芳、徐志锐、徐纪民、黄寿祺、张善文皆承其说。刘大钧说：“沛”，帛书《易经》作“丰其蒹”（音烦，fán）案《周礼·春官·巾车》：“素车蒹蔽”。贾疏：“蒹为蒹，义取用麻为蔽之意”。《贾疏》释蒹为“义取用麻为蔽”。（按：《辞海》释蒹为麻布）此正与《释文》：“本或作旆，谓幡幔”之义合，故帛本作“蒹”，与今本作“沛”，义实相同。据此是古代以麻为布的佐证。

“日中见沫”者，陆德明说：“沫，《子夏传》云：‘星之小者，同’。《九家易》曰：‘斗杓后小星也’。虞翻、陈梦雷、惠栋皆承其说。尚秉和说：“日中见沫者，言当日中而昏暗见小星也”。三兑体，兑为晦，故曰“见沫”。此释是也。持不同见解者，为虞翻、来知德二氏。虞翻说：“日在云下称沛，沛不明也”。来知德说：“沛，泽也。沛然下雨是也。乃雨貌。‘沫’者，水源也。此爻未变，中爻兑为泽，沛之象也。既变中爻成坎水矣，沫之象也。二爻巽木，故以草象之。三爻泽水，故以沫象之。周公《爻辞》，精极至此。王弼不知象，以蒹为覆暖，后儒从之，即以为障蔽。王

弼以‘沛’为‘旆’，后儒亦以为‘旆’。殊不知雷在上，中爻有泽，有风，方取此沛，沫之象，何曾有旆之象哉。相传之谬，有自来矣。”

我想：虞翻说的“沛”为“日入坎云下”，与“日蔽云中称蓐”的解释雷同；是“蓐”与“沛”同义矣。来知德氏精于象者也。他以“沛”为大雨，“沫”为水源，以震雷、兑泽、巽风取象，似蔽于表面现象，不足尽上六重阴蔽明之意。诸家以“沛”为“旆”，以“沫”为“小星”之说，既合日食见星之理，亦合幡幔蔽日之义。但王、陆诸家，仅提出其义，未申明其象，致生出许多异议。今特提出下列论证：

古代制幔幕所用的材料，与今日绝不相同。那时生产简陋，制幡幔高级的用丝属的“帛”；低级一点用麻所织的布。再则使用禾秆制成的席子亦可。上边刘大钧教授举帛书《易经》把“丰其沛”作“丰其蓐”。贾疏说：“莽为蓐”。《周礼·春官·巾车》：“素车莽蔽”。义取用麻为蔽。是蓐、莽为麻布的例证。然则《爻辞》“丰其沛”者，是用巨大的麻幔遮蔽天空，挡着太阳的盛光可知。按象说：丰卦二、三、四爻互巽，巽为帛，帛可织高级的旆幔。巽又为禾稼，席子则用禾秆所编，即高亨所说的席棚也。席棚大时，亦可遮蔽阳光。且三应在震，震亦为草木，为禾稼，又为翼。是用麻或席子作棚幔遮蔽日光之象。故王弼、陆德明所释，诸家皆取之，以与象与理皆合故也。

关于丰卦上六的意旨。

丰卦上爻“丰其屋，蓐其家，窥其户，阒其无人。三岁不覿。凶”的《爻辞》；及孔子“‘丰其屋’，天际翔也。‘窥其户，阒其无人’，自藏也”的《象辞》，根据历代学者的探讨，有两种不同看法。第一种看法是：把上六看作历代亡国之君；第二种看法，却把上六比作历代权奸贪婪之臣。持前一说者为干宝、来知德、龚焕三氏。干宝说：“此盖记纣之侈造为璇宝玉台也。社稷既亡，宫

室虚旷。故曰：‘窥其户，阒其无人’。‘阒’，无人之貌也”。与干氏意旨相同者为明代来知德。来氏释上六说：“此爻与‘明夷’‘初登于天，后入于地’相同。以屋言者，凡丰亨富贵未有不润其屋者。‘丰其屋’者，‘初登于天’也。‘蔀其家’以下，‘后入于地’也。‘蔀其家’者，蔀生于屋，非复前日之炫耀而丰矣。‘凶’者，杀身亡家也。泰之后而‘城复于隍’。丰之后而阒寂其户，处承平岂易哉！”另外元代龚焕氏所言与来氏大旨相同。龚说：“丰卦与‘明夷’相似，唯变九四一爻。‘上’居丰极，与‘明夷’上六相似”。此处堪注意的是来、龚二氏均说丰卦上六与‘明夷’上六相似这一点。夫‘明夷’上六所指者正是殷纣故也。因‘明夷’卦六个爻辞皆有所指。盖初爻似伯夷，六二似文王，九三似武王，六四似微子，六五指箕子，上六则商纣也。来、龚二氏之说与干宝氏遥相呼应矣。但丰卦上六，谓之为商纣也可，谓其为秦始皇，隋炀帝等亡国之君也亦可。盖“丰其屋”者，指“锦帆”之游，阿房之修；“蔀其家”以下，则国亡家败后，众叛亲离，身首为戮之象也。此第一种说法也。

第二种看法的学者，为高亨及来知德氏。高氏之言曰：“《爻辞》言贵族之宅，既大其屋，又蔀其家，而窥其门则空虚无人，且三年之久，不见有人。是贵族遭祸，全家逃亡，自为凶矣。”他又释《象辞》说：“‘丰其屋’，言贵族在位之时，如鸟得意以飞翔于天空，故能大其屋也。云：‘窥其户，阒其无人’，言贵族遭祸之后，逃亡而自隐藏，故其宅空静也”。来知德氏除在前边解释外，又在“丰其屋，天际翔也”之后说：“丰极之时，其势位炙手可热，如翱翔于天际云霄之上，人可仰而不可即，及尔败坏之后，昔之光彩气焰，不期掩藏而自掩藏矣。权臣得罪，多有此气象。”推广高、来二氏之言则历代权奸贪婪之臣，如东汉梁冀，南宋贾似道，明代严嵩，清代和珅等辈，极盛时无不丰其家室，富逾人主，位翔天际，万民侧视。至失败时则屋蔀人藏，一切富厚势利，均雾

欽烟消，欲牽黃犬，獵上蔡而不可復得，焉能不凶乎？然則上六所代表者不只是亡國之君，亦有权奸之大臣，即士大夫紳商之家除廉儉自持者外，无一不如此者。而作為一代政治領袖人物，更应当警惕。此《周易》之所以“範圍天地而不過”也。《白話易經》編者說：“盛大容易迷失，必須居安思危，以誠信启发全民意志，堅持剛正的態度，精誠團結，任用賢能，積極作為，才能够持盈保泰，享受豐盛的成果，不致因盛大產生流弊，導致毀滅。否則得意忘形，自我陶醉，必然使自己閉塞，終于孤立，完全陷于黑暗了。”最後我引揚子云氏之言以結之曰：“炎炎者滅，隆隆者絕，觀雷觀火，為盈為實。天收其聲，地藏其熱。高明之家，鬼瞰其室”。揚之言是矣，然而不能挽救王莽之覆滅。先哲云：“能言者未必能行”。惜乎揚氏之空言無補也。

丰卦取象的辩证性：

《周易》言盛大大吉祥之卦，以泰、豫、大有、萃、升为首，而丰卦尤在诸卦之上。以丰卦所代表者，非只泰安，萃聚而已，乃物质、文化、威力三者并臻，是极发达的封建盛世，如“日中”之时也。然而细观易作者对此“丰亨”社会的描述，却有很大的疑点，即六爻中有四爻都写得暗无天日。二、四爻说：“丰其蔀，日中见斗”。九三爻说：“丰其沛（施），日中见沫”。上六爻说：“丰其屋，蔀其家。窥其户，阒其无人”。在“丰亨”之世，国家承平而全盛，奈何障蔽如此之多，黑暗如斯之甚？至于“日中见斗”、“日中见沫”，世界一片黑漆耶？吾思之而得其故矣。《周易》作者，乃富有政治经验的哲学家，其对封建社会之观察，既具有过人之明，而又深有体验。深知夫宇宙间，有许多事物黑暗每寓于光明之中，丧乱常萌于康泰之日。而时代愈盛，危机愈多；国势愈隆，黑暗愈甚！为国家领导者，如非大智、大仁、大勇之人，多难免此。而“日中”之治，如何方始能“宜”哉？！此例甚多，不必遍举，试仍就前述秦、唐、清三帝之史实证之。

秦始皇御宇，如贾谊所说：“执捶拊以鞭笞天下，威振四海”。然而朝廷之外，坑灭儒生；杜绝谏诤之口。“偶语弃市”，灭塞诽谤之路。及其死也，曾不知巨奸赵高，隐藏肘腋之下，擅意改遗诏，杀长立幼，玩储君于股掌之上，而秦亡矣。唐玄宗时，富庶超乎前代，文明甲于天下。然当其时，内而纳寿王妻，荒乱宫闱；外而任用非人，听信李林甫、杨国忠之奸，几导宗社灭亡。清高宗以六十年太平天子，国威鼎盛。然而用兵四夷，糜滥国帑。又信任和珅，使贪污横行，政治一片黑暗。高宗未死，而教军起，转瞬间，外寇排闥而来矣。此种史实，非所谓“日中见斗”、“日中见沫”乎？苏子瞻说：“凡人智生于忧患，而愚生于安逸，丰之患常在于暗”。老聃说：“福兮祸之所伏，祸兮福之所倚”。《周易》作者对矛盾转化规律，知之最悉；而对“日中”之治，倍加警惕。日月昃食之论，来于此矣。

各爻大意：

《周易折中》引熊良辅曰：“丰六爻以不应为善。初，四皆阳，初曰‘遇其配主’，四曰：‘遇其夷主’。二、五皆阴，二曰‘有孚发若，吉’。五曰：‘来章，有庆誉，吉’。三与上为正应，‘三’不免于‘折肱’，而‘上’则甚凶。当丰大之时以同德相辅为善，不取阴阳之应也。”关于这一点，徐志锐氏说：“丰卦在《易》例上，独具一格，不取比，只取应；而在取应上又以刚应刚，与柔应柔，互相匹敌对峙为能平衡。刚柔相应，则为一强一弱，不平衡。”“《周易大传》是在承认对立面互相转化的前提下，退而守中。因为辩证法的无情转化使它恐惧，迫使它向后退去，去寻求事物的稳定性，从而发现了矛盾运动的中间阶段可以利用。于是，它舍弃了对立的两极执中间，把相对的平衡、静止、调和变成它体系的终点，从而倒向了折中主义”。这可能就是丰卦，“持盈守中”之道吧！

丰卦初九与九四，互相为主。初九的遇“配主”，乃管仲之遇

鲍叔牙，韩信之遇萧何也。九四的遇“夷主”，即鲍叔牙荐管仲得成霸业；萧何举韩信灭项羽，得建汉基。彼管仲者，起身商贾小吏之中，韩信则混迹屈膝乞食之地。鲍叔、萧何得管、韩共辅其君，以成就大业；“仲”与“信”非“夷主”而谁哉？

六二上应六五之阴，“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾”。赖其“有孚发若”，始能获“吉”。程颐释此爻曰：“古之人事庸君常主，而克行其道者，己之诚意上达，而君见信之笃耳。若能以诚信发其意志，则得行其道，乃为吉也。”来知德又说：“伊尹之于太甲，孔明之于后主，郭子仪之于肃宗，代宗，用此道也”。所言甚是。然以大贤逢暗主，周文王羑里之囚，周公旦居东之疑，若不以诚信发其君之意志，乌能释“见斗”之蔽哉。

六五爻以阴柔居君位，而能“来章”以“获庆誉”。三国时蜀先主父子以孔明为师，挽汉业之蹉跎；东晋孝武帝以谢安为辅，奠国基于苞桑。则其人也。

九三之“丰沛”，“见沫”，黑暗甚于“丰蔀，见斗”；而“折其右肱”，难抒其才。屈原之事楚怀王，沉渊而不复；范增之事西楚霸王，疽发于背，饮恨而死。彼二人虽有报国壮图，终不得展，竟以身殉国，岂只“折肱”而已哉！且此种悲剧非封建社会所能绝迹也。

至于上六，则居“丰”之极，黑暗之主，夏桀、商纣、秦苻坚、隋杨广之流，“凶”乃宜然。已详前节，勿用烦说矣。

旅卦第五十六

䷷_三
䷷_三
䷷_三 艮下离上

旅：小亨，旅贞吉。

“旅”，旅外作客之义。孔颖达说：“‘旅’者，客寄之名，羁旅之称，失其本居，而寄他方，谓之为旅。”此解与《杂卦》：“亲寡，旅也。”《序卦传》：“穷大者必失其居”；“旅而无所容”之意符合。据此则王肃氏以旅为“军旅”。尚秉和引《易林》以旅为“伴旅”。又引《释诂》以旅为“众”，皆未当。旅卦艮下离上。来知德说：“山内，火外，内为主，外为客。山止而不动，犹舍馆也；火动而不止，犹行人也。故曰旅”。陈梦雷说：“入而丽乎内，则为家人，出而丽乎外，则为旅”。是也。“小”者，阴柔也。“亨”者，通也。“小亨”，意为以柔道行之则亨。

“旅贞吉”者，旅行在外，正行则吉，不正则凶。朱熹说：“守其旅之贞则吉。旅非常居，若可苟者。然道无不在，故自有其正，不可须臾离也。”

《象》曰：“旅小亨”，柔得中乎外，而顺乎刚。止而丽乎明，是以“小亨，旅贞吉”也。旅之时义大矣哉！

来知德说：“丰下卦之离，进而为旅之上卦，所以‘柔得中乎外’，而又亲比上下之刚也。羁旅之间，‘柔得中’不取辱；‘顺乎刚’不招祸。止而不妄动，明而识时宜；此四者处旅之正道也。”陈梦雷说：“以卦德言之，下艮止而上离。‘丽乎明’，非贤不主，

非善不与。”二氏的解释，很得当。

关于旅卦时义之大，非有实践体验者不能谈。详见后论，此间略。

《象》曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑，而不留狱。

旅卦：下艮山，上离火。孔颖达说：“火在山上，逐草而行，势不久留，故为旅象”。高亨说：“《象传》以火比人之明察，以山比客观事物，以山上有火，照明山之四面，比人之明察能认识事物之全面。君子观此卦象从而对于用刑，力求全面之认识；临之以明察，出之以慎重，从速判决，而不拖延。”

来知德说：“不留者，既决断于明慎之后，当罪者即罪之，当宥者即宥之，不留滞淹禁。非留于狱中也。”

虞翻说：“离为明，艮为慎，兑为刑。”

尚秉和说：“艮为止，为拘系，为狱。”

初六：旅琐琐，斯其所取灾。

来知德说：“‘琐琐’者，羁旅之间，计财利得失之毫末也。‘斯’者，此也。‘斯其所取灾’者，因此‘琐琐’自取灾咎，非由外来也”。尚秉和说：“《尔雅·释诂》：琐琐，小也。《注》舍人曰：琐琐，计谋褊浅之貌。”

徐志锐说：“初六以柔爻居一卦的最下，又不当位，于旅则为陷入困旅之境的柔弱之人，身穷志短，行为卑贱，斤斤计较琐碎细小之事而无远大抱负，故言‘旅琐琐’。由于它斤斤计较小事，使人很讨厌，灾难也就随之而至。”

徐纪民说：“在不安定中，不可斤斤计较于小节，应当大处着眼。”

初爻应四，四为大坎，坎为“灾”。艮手，故曰“取”。

《象》曰：“旅琐琐”，志穷灾也。

“志穷灾”，言人穷志短，不计远大，故易“取灾”。《折中》引“杨启新曰：‘穷，不是困穷，局促猥陋之义’。”来知德说：“志穷者，心志穷促浅狭也。”

虞翻说：“坎为志”。

六二：旅即次，怀其资，得僮仆贞。〔吉〕。

来知德说：“即者，就也。‘次’者，旅之舍也。艮为门，二居艮止之中，即次得安之象也。‘资’者，财也，旅之用也。中爻巽，巽为近利市三倍，怀资之象也。少曰‘僮’，长曰‘仆’，旅之奔走服役者也。艮为少男，综震为长男，‘僮仆’之象也。‘贞’者，良善不欺也。阴爻中虚，有孚，贞信之象也。”

朱熹说：“即次则安，怀资则裕，得其僮仆之贞信则无欺而有赖；旅之最吉者也”。徐纪民说：“旅行中最安定的时刻，是投宿在旅舍中；最能心安的，是带有充足的旅费；最可靠的，是有忠实的僮仆。六二：柔顺中正，因而具备这些最佳的旅行条件”。此解更明白易懂。

尚秉和说：“艮为舍，为僮仆。‘贞’下，应依《举正》增‘吉’字。‘贞吉’，与下‘贞厉’为对文。”

《象》曰：“得僮仆贞”，终无尤也。

尚秉和说：“即次身安，怀资用足，得僮仆役使有人，故终无尤。艮为终。”陈梦雷说：“僮仆之贞最难，故《象传》独言之。”

九三：旅焚其次，丧其僮仆。贞，厉。

来知德说：“九三居下之上，过刚不中。居下之上，则自高不能下人；过刚则众莫之与；不中，则所处失当。故有‘丧僮仆贞’之象，危‘厉’之道也。”陈梦雷说：“九三与六二相反，二柔而中正，故即次。三过刚不中，上近于离，故有焚次之象。二居中乘柔，故得仆。三过刚无徒，又下之柔已为二所得，有丧仆之象。九居三于爻则‘贞’，于旅则‘厉’也。”

徐志锐说：“九三质刚而用刚，高傲而不谦恭，岂能为人所容？于是，它所住的房舍，被人放火烧毁了；所得的僮仆，也跑掉了。如果九三居此道而不知变，则必然十分危险”。

朱熹说：“贞字连下句为义”。虞翻说：“离为火，艮为僮仆”。尚秉和说：“艮为火，故‘焚其次’；巽为陨落，故‘丧其僮仆’”。

炎升按：程颐、来知德诸家以“丧其僮仆贞”连写，义颇牵强，应以朱熹连下句为是。“贞”，盖指九三在旅之中，居心无邪；“厉”则指其过于刚暴，与下寡恩，虽正亦危也。

《象》曰：“旅焚其次”，亦以伤矣。以旅与下，其义丧也。

来知德说：“焚次，已伤困矣，况又丧僮仆贞乎？但以义揆之，以旅之时而与下过刚如此，宜乎丧僮仆也。何足为三惜哉！‘下’字，即僮仆”。

高亨说：“‘以伤’之‘以’，读为已”。

《折中》引王宗传说：“夫旅亲寡之时也。朝夕之所与者，僮仆而已！尔岂可以旅视之也。九三以旅视乎下，则彼僮仆也亦必以旅视乎上矣，其能久留乎？故曰：其义丧也。”金景芳说：“以旅与下者，谓视僮仆如旅人也。把僮仆看作旅人，那么僮仆当然也就不信任你了”。

尚秉和说：“兑为毁折，故曰伤。”

炎升按：“以旅与下”可参考《孟子》“君之视臣如手足，则臣视君如腹心。君之视臣如犬马，则臣视君如路人。君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”义旨。（《离娄章句下》）历史上因与下无恩失民心者，皆“九三”之类也。

九四：旅于处，得其资斧，我心不快。

程颐说：“四以刚明之才，为五所与，为初所应，乃旅而得货财之资，器用之利也。虽在旅为善，然上无刚阳之与，下唯阴柔

之应，故不能伸其才，行其志，其心不快也”。来知德说：“‘旅处’与‘即次’不同。‘即次’者就旅舍已得安者也。‘旅处’者，行而方处，暂栖息者也。‘资’者，助也，财货金银之类；‘斧’则所以防身者也。得资足以自利，得斧足以自防，皆旅之不可无者”。王弼说：“斧所以斫除荆棘，以安其舍者”。《辞海》：按“资斧本义为利斧。程颐解作资财器用，后因称旅费，盘缠为资斧”。

炎升按：九四阳爻阴位，所居非正，且上无强援，下无佳应，虽暂得栖止，必难伸展长才，此其心所以不快也。

虞翻说：“巽为处”。陈梦雷说：“互巽为资财。”来知德说：“离为戈兵，斧之象也。中爻上兑金，下巽木，木贯乎金，亦斧之象。离错坎，为加忧，不快之象。此爻变，中爻成坎，亦不快之象”。尚秉和说：“兑为斧，巽为志，故为心”。

《象》曰：“旅于处”，未得位也。“得其资斧”，心未快也。

徐志锐说：“九四胸怀大志，素有抱负，生活上得到一点照顾，并不满足，怀才不遇，未得官禄之位，故言‘未得位也’。程颐说：“以刚居柔，旅之宜也。九以刚明之才，欲得时而行其志，故虽得‘资斧’，于旅为善，其心志‘未快’也。”

六五：射雉，一矢亡。终以誉命。

雉鸟，羽毛光彩鲜明，《易》以之象征文明和治化。渐上九：“鸿渐于陆，其羽可用为仪。”以鸿羽代表威仪和文饰，亦此意也。“射”者，获取雉鸟的手段；“矢”则射物时所用的箭。“亡”，损失之义。程颐说：“誉，令闻也。‘命’，福祿也。”“终以誉命”的“以”字，徐志锐引“刘文凤说：‘以通有’。”“终”字，正如朱熹所说：“《易》中凡言‘终吉’者，皆是初不甚好”。此处盖说射雉时虽损失一支箭，而终能获得有文采的雉鸟。犹如国家的领导人为了求治化进步，不惜动用资财，以期达到目的，终使令誉远

播，福祿并至也。

来知德说：“离为雉，雉之象也。错坎，矢之象也。变乾，乾居一，一之象也。兑悦体，又为口，以口悦人，誉之象也。‘命’，命令也。‘以’者，用也。言‘五’用乎‘四’与‘二’也。本卦中爻乃兑与巽。兑为誉，巽为命。‘六五’比‘四’而顺刚，又应‘二’之中正。‘四’乃兑，‘二’乃巽。所以终得声誉，命令也。”

尚秉和说：“兑毁折，故射雉。坎为矢。坎伏不见，故一矢亡。坎数一也。‘誉’，令闻也，艮为誉。‘命’，爵命也，巽为命。”

干宝说：“离为雉，为矢；巽为木，为进退；艮为手，兑为决。有木在手，进退其体，矢决于外，射之象也。‘一矢亡’者，喻有损而小也”。

以上诸家言象，略有不同，可供参考。

《象》曰：“终以誉命”，上逮也。

虞翻说：“逮，及也。”陈梦雷说：“火性炎上，有上逮之象。”“逮”，引申为上达，前进。盖日丽中天，离火上炎。“射雉”而有“誉命”，光明向上之义也。

上九：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

尚秉和说：“离为鸟，中虚，故为巢。巽风，扇火于下，故‘焚巢’。上履阴，兑悦，故‘先笑’。三巽体，巽为号；三不应上，故‘后号咷’。《左传·昭五年》‘纯离为牛’。兑毁折，故‘丧牛’。艮为田，为易。‘易’，田畔也。牛在艮外，故丧牛于田畔。‘焚巢’，‘丧牛’，故‘凶’。晁说之云：‘易’，古文‘埸’字。《诗·小雅》：‘疆埸有瓜’是也。”

朱熹说：“上九过刚，处旅之上，离之极，骄而不顺，凶之道也”。侯果说：“巽为木，为风。鸟居巢上，巢之象也”。《折中》引“王宗传说：牛，顺物也，旅道以柔顺谦下为本，上九丧其至顺之德，此所以凶也。”

陈梦雷说：“‘同人’，亲也，故‘先号咷后笑’；旅，‘亲寡’，故‘先笑后号咷’。三‘焚次’，巢尚在；犹可归也。‘丧仆’，牛尚存；犹可行也。今巢焚，则欲归无所；牛丧，则欲行无资。‘凶’之甚矣。”

《象》曰：以旅在上，其义焚也。“丧牛于易”，终莫之闻也。

程颐说：“以旅在上，而以尊高自处，岂能保其居？其义当有焚巢之事。”孔颖达说：“‘终莫之闻也’者，众所同嫉，危而不扶，至于‘丧牛于易’，终无以一言告之，使闻而悟也。”

来知德说：“错坎为耳痛，故‘莫之闻’。”

旅 卦 论

过己氏曰：人生天地之间，有内则必有外，有住则必有行，有家则必有旅。学者为学，有则取诸怀抱，有则放浪形骸，或者兼而有之。然则旅岂可少哉！昔李太白以天地为逆旅，以光阴为过客。故大自然亦一逆旅也。史言孔席不暖，墨突不黔。太史公历遍天下名山大川，顾炎武以仆驴自随，探究天下郡国利病。而郦道元、徐霞客皆以穷测舆地山川终其身。《周易》著旅卦于丰亨之后，其重要性可见一斑矣。

《周易》谈经世之用，而旅之道更重于处家。观《彖》与《传》所述，其重点在得中与守正，反于此则必失。黄寿祺、张善文在《周易译注》中说：“视旅六爻，凡阴柔中顺皆吉，但以卑屈者设反面之戒。凡阳刚高亢者皆危，而以穷骄者最呈凶象。”范仲淹曰：“夫旅人之志，卑则自辱，高则见嫉；能执其中，可谓智矣。是故初‘琐琐’而四‘不快’者，以其处二体之下，卑以自辱者也。三‘焚次’而上‘焚巢’者，以其据二体之上，高而见嫉者

也。二‘怀资’而五‘誉命’，柔而不失其中者也。”来知德说：“道无往而不在，理无微而可忽”。学者于旅，当三致思焉。

旅卦《彖辞》说：“旅小亨”。孔颖达、程颐、朱熹诸家均释“小”为大小的“小”。胡炳文说：“在旅而亨，亨之小者也。故事有大小，道无不在，大亨固利于贞，不可以亨之小而失其贞也”。以上所释，似有道理，然若据《彖传》“旅，小亨。柔得中乎外而顺乎刚，止而丽乎明。是以‘小亨，旅贞吉’也”之文，实指六五以柔爻得中乎外，顺乎刚，丽乎明，所以称为“小亨”。是小者，乃指柔而言，与泰、否两卦所说“小往大来”的涵义相同。大、小均指刚柔言，非大与小之意也。在这一解释，说得最好的为虞翻和《周易译注》作者的黄寿祺、张善文。虞翻说：“小谓柔，得贵位而顺刚，丽乎大明，故‘旅小亨’。”《周易译注》说：“‘小亨’与睽卦辞‘小事吉’之义略近。此谓行旅之时，以柔小谦顺之道处之则亨，若刚大亢盛则难通。卦中六五柔中居尊，顺于刚，丽于明，正见小亨之象。”蒋悌生亦举例说：“凡卦爻阳刚皆胜阴柔，惟旅卦不然。二、五皆以柔顺得吉，三、上皆以阳刚致凶。六爻六五最善，二次之。上九最凶，三次之。九四虽得其处，姑足以安其身而已，岂得遂其志”。（《折中》引《五经蠡测》）以上对“旅小亨”之义，见解明确，可谓善言《易》矣。

再《彖传》盛赞旅卦时义之大。这一点也与“旅小亨”互相发明。《周易折中》引钱一本说：“难处者旅之时，难尽者旅之义。或以旅兴，或以旅丧，所关甚大”。金景芳广其义说：“历史上有入以旅而兴，如晋文公在外流亡十多年而终于回国做了诸侯。也有人因旅而丧的，旅的关系是甚大的。”就按金氏举晋文公“以旅而兴”之例来说，重耳在外十九年中，他折节于齐姜，拜块于野人，拒报于楚子，降服于秦嬴。无一件事不是以柔道行之。也无一处不合“得中”、“顺刚”、“丽明”之道。皆“旅小亨”之例证也。至于因旅而丧之例，如隋炀帝之死于江都，则以骄亢淫逸而

败，适得“旅小亨”之反。这些不都可以说明旅卦“时义”之“大”么？《周易译注》引梁寅《周易参义》说：“本卦大旨并非拘于狭义的行旅，略推之，所谓诸侯之寄寓，大夫之去乱，圣贤之周游皆是”。诚哉是言也。徐纪民说：“孔夫子曾周游列国，他对旅途辛劳的体认，必然极为深刻”。观于孔子对旅卦的体验与感慨，可谓深矣。

宋儒程颐释爻辞说：“雉，文明之物，‘射雉’，谓取则于文明之道，而必合。如射雉，一矢而亡之，发无不中，则终能致誉命也。‘誉’，令闻也；‘命’，福禄也。五君位，人君无旅，旅则失位，故不取君义”。但朱熹说：“六五，柔顺文明，又得中道，为离之主，故得此爻者，为‘射雉’之象，虽不无亡矢之费，而所丧不多，终有誉命也。”《朱子语类》中又说：“‘亡’字，正如‘秦无亡矢遗镞’之‘亡’，不是如伊川之说。”

按程颐说：“射雉，谓取则于文明之道而必合”可谓探得此爻精义。至于他说：“射雉一矢而亡之，发无不中。”则不如朱说“虽不无亡矢之费而所丧不多”之解为优。程又说：“人君无旅，旅则失位，故不取君义。”此话亦不尽然。查古今中外，凡中兴之君，成功于旅者甚多。彼周文王居殷七年，晋公子重耳旅外十九载，越王勾践羁旅吴国者三年，不必论矣。即殷高宗，武丁，少时劳于外，求得贤相传说以佐中兴。俄国彼得大帝，旅欧陆数年，引用科技人才，革新沙俄政治。我国孙中山先生旅居欧美日本凡二十余年，终能创建民国。皆其适例。盖《易》所谓“雉”者，乃文明的象征，一切有光辉前途的事物，均可以之为代表。凡国家求革新，社会求发展，士人求学问，都可包含在其中。“矢”者，“射雉”时所用的器具。犹如求文明者所需要的物资与手段也。“射雉”而亡一矢，所费不多。求文明而花费物资，势所必需。六五“射雉”而亡一矢，终有“誉命”。正如殷高宗之得传说，彼得大帝之兴俄国，虽有劳神焦思之苦，旅途跋涉之劳，后终能获令

闻而受天命，其吉大矣。故此爻的解释，朱熹之见，优于程颐也。且揆之《象传》“上逮也”之义，虞翻释“逮”为及。“及”字可引申为上达，向上，前进，发展数义；系取离火上炎之象。盖求文明就是提高与革新，大凡进步事业最终必然有好的结果。《易》断之以“终以誉命”，语调明决甚矣。

上九居旅卦的最上，高亢躁妄，不能下人。按象说离为飞鸟，又为火，中虚象巢，有“鸟焚其巢”之象。爻在外卦，故称“旅人”。近于兑，兑为悦；远于巽，巽为“号咷”。故云“先笑而后号咷”。“牛”者，柔顺之物。“易”古“場”字；田畔也。离为牝牛，艮为疆場，兑为毁折，艮为手，巽为绳，牛绳毁断而走失，故“丧牛于場”。“巢”者，“鸟”所居；自上视之，则其家也。“易”者，牧牛之地；以上视之，则其旅也。内焚家而外“丧牛”，进退失据，其“凶”极矣。若揆之义理，上九的爻象有二：（1）是刚愎自恃的人，因为眼前的胜利冲昏了头脑，而忽视潜伏的隐患者。史载蜀汉关羽以骄忽失了荆州，吴焚其巢，魏夺其牛；吴王夫差与晋争霸中原会诸侯于黄池，国为越王勾践所乘；前秦苻坚，恃强伐晋，兵败而失其国。来知德说：“唐玄宗开元之初，海内富安，行者虽万里不恃寸兵。及其天宝以后，自恃承平，以为天下无复可忧，遂深居禁中，以声色自娱，悉以政事委之李林甫，及禄山陷京师，乃幸蜀。遂有马嵬之惨。此‘穷大者必失其居’之验也。”盖“上九”即“穷大失居”之爻也。（2）是骄亢之君，耽于淫乐，旅游忘返，亡国败家者。前边说隋炀帝以骄奢残暴，不惜其民。尝锦帆天涯，淫乐江都。卒致进退失据，身首异处焉。以上两种情况，皆“上九”爻“焚巢”，“丧牛”的恰当例证也。

旅卦“初六”，以柔爻居下，无远大眼光与抱负，在羁旅之时，斤斤计较于钱财之得失，“琐琐”鄙吝，必然招致灾难。《史记·越王勾践世家》载：范蠡居陶时，他的“中男杀人囚于楚”。欲使少子往谒楚庄生救之。长男固请行，否即自杀。朱公不得已遣之。

至楚以千金遗庄生，庄以修德禳星变说楚王，王欲大赦。长男闻赦，且幸弟在赦中，遂见庄生索金。庄羞为所卖，见楚王以“道路言王以朱公子故而施惠”。王怒。杀朱公子而后大赦。长男持其弟丧归。朱公叹曰：“少子能弃财，而长男不能，故卒以杀其弟。吾日夜固以望其丧之来也。”“琐琐”，“取灾”爻意，正与范事合也。

“六二”有中正之德。如晋公子重耳出奔狄，及旅居齐、楚、秦诸大国，得群贤之助，卒复其国。“即次”，“怀资”，“得僮仆贞”，三美俱备，旅之最善者也。

“九三”，过刚不中，居下之上，是所处失当，高傲不得人心者。楚项羽“去关怀楚，放弑义帝”，韩信、陈平、范增诸贤去之，王侯相率背叛之；非“丧其僮仆”乎？垓下之败，仍说“天亡我，非用兵之罪也”。固执所失而不知变，非“贞厉”而何乎？

《白话易经》论九四说：“四在旅行中，虽然有足够的旅费与应用器具，心中仍然不愉快。孟子在齐国，给以万钟的爵禄，劝他留下，又赠给他黄金百镒，都不接受。当时的心情就是如此。”

徐氏举孟子在齐为例是矣。然范增之遇项羽，韩信之在汉中，马援之仕隗嚣，虽得所“处”，“心”何能“快”哉？

“六五”求文明而得“誉命”，乃以旅而兴的明君。“上九”以高亢而“焚巢”，“丧牛”；则以旅而亡的骄主。爻义已详前论中。

周易经世学新论卷七

巽卦第五十七

巽下巽上

巽：小亨。利有攸往，利见大人。

巽卦上下皆巽，初、四、阴爻皆承阳，阴遇阳则通，故“小亨”，“利有攸往”。九五中正，为得位的大人；故曰：“利见大人”。朱熹说：“阴为主，故其占为‘小亨’。以阴从阳，故又利有所往。”尚秉和说：“巽为命令，为风。行莫疾乎风。命令一出，传达天下，有若于风；故巽为命也”。《周易折中》案语说：“巽，人也。从来说者皆以为一阴入于二阳之下，非也。盖一阴伏于内，阳必入而散之。阴性凝滞，必散而后与阳合德也。其在造化，则吹浮云散积阴者也。其在人心，则察机微，穷隐伏者也。其在国家，则除奸慝，厘弊事者也。三者皆非人不能。卦之所以名巽者以此。天下之事既察知之，则必见之于行。故曰：‘利有攸往’。非有刚德之人不能济也。故又曰：‘利见大人’。”虞翻说：“大人为五，离目为见。”

《象》曰：重巽以申命，刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚，是以“小亨。利有攸往，利见大人。”

程颐说：“‘重’，为重复之义。君子体重巽之义，以申复其命令。‘申’，重复也。丁宁之谓也。”陆绩说：“巽为命令。重命令者，欲丁宁也。二得中，五得正，体两巽，故曰‘刚巽乎中正’也。皆据阴，故‘志行’也。阴为卦主，故‘小亨’。”（按：

“刚巽乎中正”的巽字当进入讲。来知德说：“‘刚巽乎中正’指九五。‘巽乎中正’者，居巽卦之中正也。‘志行’者，能行其志也。”高亨也说：“巽之九二为阳爻，为刚，居下卦之中位；九五为阳爻，为刚，居上卦之中位。是为刚入于中正，象君进入中正之道，君进入中正之道，其教令合乎正，则臣民从之，而君之志得行矣。”徐志锐说：“九五以刚爻居阳位，得中而且正。这象征君主有中正之德，居至尊之位，有德，有位，有权，其命令能通行于天下，故言‘志行’。”

巽之卦象如此，则“利有攸往，利见大人”不言可喻矣。

《象》曰：随风巽。君子以申命行事。

“随风”，前后风相继也。巽为风，今上下皆风，重象，故曰：“随风”。尚秉和说：“随，继也，从也。言后风之随前风也。命出惟行，万事以治，故君子以之。”荀爽说：“巽为号令。两巽相随，故申命也。法教百端，令行为上，贵其必从。故曰：‘行事’也。”来尔绳说：“风行不继，不能深入乎物；令出不详，不能深入乎民。”《周易译注》说：“‘行事’，犹言施行政事。这是说明君子效法风行之象，申命于众，行事于天下。”俞琰说：“既告戒之，又丁寧之，使人听信其说，然后见之行事，则民之从之也，亦如风之迅速也。大抵命令之出，务在必行，不行则徒为虚文耳。”

来知德更说出“申命”的重要性。他说：“商之《盘庚》，周之《洛诰》，谆谆乎言语之间者，欲民晓知君上之心事，所以‘申命行事’也。陆贽从符奉天，所下制书，日以百计，虽勇夫悍卒，无不感动流涕，则申命之系于人君也亦大矣。”

《周易大全》引项平庵曰：“凡卦之有巽者，多言文教，风俗之事。小畜之“懿文德”，蛊之“振民育德”；观之“观民设教”，姤之“施命诰四方”，渐之“居贤德善俗”，鼎之“正位凝命”，皆此意也。（以上诸卦中皆有巽）

初六：进退，利武人之贞。

初六以阴爻居下，为巽之所以为巽者。然上无正应，而近比九二，心有未安；故有进退不果之象。然巽为教令，宜于果断，否则政令难顺利推行。今爻变乾为健，错震又为健，为武人，有“武人”之象。如以武人刚果坚毅的态度济之，则令可行，事可治矣。

尚秉和说：“初临重阳，得主，故宜于进。而四无应与，故进而又退。”

来知德说：“变乾纯刚，故曰‘武人’。履六三变乾，亦曰武人。皆阴居阳位，变阳得称武人也。”

虞翻说：“巽为进退，乾为武人。”

《象》曰：“进退”，志疑也。“利武人之贞”，志治也。

“志疑”，即进退不果；乃巽象也。“志治”，即明白坚定。本爻应四，为离明。虞翻说：动而成乾，为大明，故“志治”。盖治与明有关联。《左氏传》有“治命”、“乱命”之说。它以人们心志明白时说的话为“治命”，不明白时说的话为“乱命”（《左传·宣公十五年》）即是一证。邱建安说：“初六能以刚烈不屈之气，而矫其巽懦不立之志，然后得其正。而向之‘志疑’者，转而‘志治’也。”《集解》：“治，定也。”黄淳耀说：“一定不乱之谓治。”来知德又说：“进退者，以阴柔居巽下，是非可否，莫之适从，‘志疑’故也。惟疑，则方寸已乱，不能决进退矣。若柔而济之以刚，则心所之者有定见，事之所去者有定守；可进则决于进，可退则决于退。不持疑于两可，治而不乱矣。”所言是也。

九二：巽在床下。用史巫纷若。吉，无咎。

“床”者，供人睡卧的用具。《诗·小雅·斯干》：“乃生男子，载寝之床。”古时亦指坐榻。又剥卦：“剥床以足。”是古代用床之证。陈梦雷说：“古之尊者坐于床上，卑者拜于床下。九二以刚居

阴，不能自安，过于卑巽，有‘巽在床下’之象。”“用史巫纷若”者，孔颖达：“史谓祝史，巫谓巫覡，并是接鬼神之人。”程颐说：“‘史巫’者，通诚意于神明者也。‘纷若’者，多也。苟至诚安于谦巽，能使通其诚意者多，则‘吉’而‘无咎’。谓其诚足以动人也。”程氏之意，言九二多用人关系像用很多史巫殷勤事奉鬼神一样去感动九五之君主，而最后获吉祥也。

宋衷说：“巽为木。‘二’阳在上，‘初’阴在下，床之象也”。来知德说：“中爻为兑，又巽综兑，兑为巫史，巫之象也。又为口舌，为毁为附，‘纷若’之象也。”尚秉和说：“巽为床。初至四，正覆兑。兑口多，故曰：‘用史巫纷若’。巫史皆以口舌为用，而二居正反兑之间，故曰‘纷若’。‘纷若’，言不一也。”

炎升按：九二以刚居下，与九五有君臣之分，而不相应，且为三、四所间，为九五所疑忌；故每闻教令，时感惶恐不安。所以多方疏通，用卑巽诚恳的态度去感动九五，最后才得“吉”而“无咎”。

《象》曰：“纷若”之“吉”，得中也。

程颐说：“以二居柔在下，为过巽之象，而能使通其诚意者，众多纷然，由‘得中’也。阳居中为中实之象。中既诚实，则人自当信之。”徐志锐说：“九二刚爻，本来与九五相敌不相应，不相应便不能顺从命令。只因得下体的中位，中则无过刚之弊，于巽顺之时，能循中道而行，可谓能屈又能伸。因此，它才能跪在地下，又疏通关系，终于获‘吉’。”

九三：频巽。吝。

“巽”，教令也。“频巽”，频数其教令也。“频”与申命之“申”不同。“申命”乃重复其命令，欲其丁宁详尽。“频巽”乃数改其命令，使民无所适从。故招致羞吝也。九三爻居下卦之上，刚亢自负，喜于发布命令。然三下乘九二之刚，上为六四所乘，且

五主多疑，无应于上。环境复杂，事事有人掣肘，故穷于应付。兑为毁，巽为进退。有命令数改，一事无成之象，为何不吝乎？

《象》曰：频巽之“吝”，志穷也。

荀爽说：“乘刚无据，为阴所乘，号令不行，故‘志穷’也。”苏浚说：“巽而频焉，则振作之气不足，其志亦穷而无所复之矣。”尚秉和说：“巽为心志。”

六四：悔亡。田获三品。

六四爻阴柔无应，承乘皆是刚爻，本应有悔。但四上比九五，居大臣之位，且以阴居阴，得巽之正，以柔济刚，正合《彖》辞“小亨”，《彖传》“柔皆顺乎刚”的义旨，因此能够“悔亡”，且有“田获三品”之功。古人称春猎为田。“三品”犹言三类。《礼记·王制》：“天子诸侯无事，则岁三田。一为干肉，一为宾客，一为充君之庖”。郑玄注：“干肉，谓腊之以为祭祀‘豆’实也。”即将猎获之物晒成干肉，置于豆器以供祭祀。徐志锐说：“毛奇龄：‘三品上杀中心，次杀中髀髀，下杀中腹。’以田猎作比，在田猎时按射中野兽的部位，划分三个等级，射中心脏第一等，其猎物可做成肉干供祭祀用。射中髀髀的为第二等级，其猎物可供待宾客。射中下腹的为第三等级，其得物可供自己享用。六四顺从九五君王的命令去打猎除害，一举而获三个等级，足见柔以顺乎刚为有功。”

沈该说：“‘田获三品’，令行之效也。‘田’，除害也。‘获’，得禽也。行君之令，而致之民，将以兴利除害也。”程颐说：“田获三品，谓遍及于上下也。”根据以上说法，则六四令行之效，遍于上下，普遍周至，其功伟矣。

尚秉和说：“伏震为田猎。”来知德说：“中爻离为兵，巽错震，戈兵震动，田之象也。离居三，三品之象也。”

《象》曰：田获三品，有功也。

孔颖达说：“‘有功’者田猎有获，以喻行命有功也。”

九五：贞吉，悔亡，无不利。无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

程颐说：“五居尊位，为巽之主，命令之所出也。处得中正，尽巽之善。贞，正中也。处巽出令，皆以中正为吉。柔巽而不贞，则有悔，安能无所不利也。甲者，事之端也。庚者，变更之始也。十干，戊己为中，过中则变，故谓之庚。”

朱熹说：“有悔，是无初也。亡之，是有终也。庚，更也，事之变也。‘先庚三日’，丁也。‘后庚三日’，癸也。‘丁’所以丁宁于其变之前，‘癸’所以揆度于其变之后，有所变更而得此占者，如此则吉也”。《史记·律书》：“癸之为言揆也。言万物可揆度，故曰癸。”司马光说：“民可与乐成，难与虑始，故曰：‘无初有终’。”

来知德说：“九五，刚健中正，故正而又吉。命令之出，所系匪轻，必原其所以始，虑其所以终。‘先庚三日，后庚三日’庶乎命令之出，如风之吹物，无处不入，无物不鼓动矣。占者必如是而吉也。”

尚秉和说：“巽为利，故无不利。”徐志锐说：“九五以刚居中正之位，正是《彖传》所说的‘刚巽乎中正而志行’之爻。”

《象》曰：九五之吉，位正中也。

虞翻说：“居中得正，故吉”。金景芳说：“九五是阳爻居阳位，居中得正，又是巽卦之主，所以得吉。”

上九：巽在床下，丧其资斧。贞凶。

朱熹说：“居巽之极，失其阳刚之德，故其象占如此。”孔颖达说：“上九处巽之极，巽之过甚，故曰‘巽在床下’。‘丧其资斧’者，‘斧’能斩决，以喻威断也。巽过则不能行威命。命之不行，是丧其所用之斧。故曰：‘丧其资斧’也。”徐志锐说：“资为资质，斧为武器，上九的资质是刚爻，刚强为武人的素质，而武

人有斧这一武器，才能发挥其作用。由于上九刚爻居阴位，又处在巽顺之时，这就决定他不能发挥其刚强的作用，从而使它刚强的本质与作用，全都丧失掉了，所以跪下就不敢起来，还一点招法也想不出来，表现得很懦弱。”

来知德说：“本卦巽木综兑金，又中爻兑金，斧之象也。又中爻离为戈兵，亦斧之象也。‘巽近利市三倍’，本有其资，此爻变坎为盗，则丧其资矣。”尚秉和说：“兑为斧，上卦兑覆，故曰丧失也”。

床象说见九二。

炎升按：上九以刚爻居无位之地，是失势君主和大臣的形象。它既然失势，知道遭权奸或君主的疑忌，故遇事过于卑巽，丧失了应有的威断。它本想用这种态度去避免灾祸，谁知恭不近礼，反来致凶。历史上不少这种情形。

《象》曰：“巽在床下”，上穷也。“丧其资斧”，正乎凶也。

蔡渊说：“‘正乎’，问之辞也。‘凶’，答辞也。”徐志锐说：“此句犹如说，上九的这种表现是正确的吗？用‘凶’字作回答，完全加以否定。因为这样做并不能解除九五的怀疑。”所以金景芳说：“巽本是好事，但巽过了头，便变为坏事。”换一个说法。“巽以行权”。申命所以行权。如主权下移，与人以柄就是大“凶”了。

巽 卦 论

过己氏曰：巽卦卦辞“小亨”，“小”者阴，阴之德以柔为用。故“小亨”，即柔亨也。

《周易译注》说：“‘小亨’与旅卦辞义略同。此谓处巽之道，主于阴顺阳，臣顺君，以柔小逊顺则亨，若刚大逆上则难通。”

“卦中二阴处二体之下，主于顺从阳刚，正见‘小亨’之象。”

孔颖达说：“巽者，卑顺之名。《说卦》云：‘巽人也’。风行无所不入，故以‘入’为训。若施之于人事，能自卑巽者，亦无所不容。然巽之为义以卑顺为体，以容人为用，故受巽名矣。上下皆巽，不为违逆，君唱臣和，教令乃行。故于重巽之卦，以明‘申命’之理。”

根据上说：则巽者，乃国家立法教民之事也。然立法教民，奈何以柔为亨乎？吾思其意。盖上过刚不柔，则必高压。高压则民不乐生，政必难通。下过刚不柔，则必违命，违命则令不行，势同反上。二者皆非“小亨”之道也。是巽卦所言为国家推行政令之术，人民奉行法令之道可知矣。

历来学者释巽卦的含义有五点：一曰“入”。《序卦》《说卦》已言之矣。二曰“教令”。荀爽、虞翻曾言之矣。三曰“顺”。王弼、孔颖达、程颐亦言之矣。四曰“伏”。五曰“齐”。《杂卦》、《说卦》并已言之矣。

归纳以上五义，则知巽卦的内涵，复杂而实统一；其为国家的政治与法令，彰彰明甚。因“入”者，风之象，而教令以深入为义。徐志锐说：“孔子学《易》，极重人事。他把巽为风，风吹万物，无所不入的自然现象归结到社会政治上来，说巽卦有申命的意思。人君发布诏令，亦如风之号，无所不入。”俞琰说：“巽之取象，在天为风，在人君为命。风者，天之号令，其人物也无不至。命者，人君之号令，其入人也亦无不至。”《白话易经》说：“风无孔不入，象征命令贯彻”是也。再“教令”必顺民心，人民亦必顺从教令，故又释“巽”为“顺”。“伏”者，言国家政令之推行，如风行草偃。《论语·颜渊篇》说：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”偃即伏。命令下达，人民欢受之状也。“齐”者，乃国家教令的最终目的。《说卦》说：“齐乎巽”。“齐也者，言万物之絜齐也”。《论语·为政篇》上说：“道之以政，齐之

以刑”，“道之以德，齐之以礼”。这就是说齐的作用。李光地说：“卦义是阴在内而阳入之，非阳在外而阴入之也。阴在内而阳入之者，将以制之也。制之者，将以‘齐’之也。刚以中正之德为巽（指命令）则能入而制之矣。至于柔皆顺刚，则岂有不受其制而至于不‘齐’者乎？《彖传》词义甚明。”

总上所说巽字虽含有多种意义，而其中心思想为国家的政令与法制。《系辞传》说：“巽以行权。”“行权”即施行国家的权力也。学者若专以“顺”释“巽”则坤卦已先言之。若专以逊顺释“巽”则“谦”卦已先言之。何必再以“巽”释之乎？故蔡清说：“顺字释‘巽’字不尽，潜心愚到方为巽也。程传只说‘顺’，然孔子不曰‘顺’，而每仍卦名曰‘巽’。是必‘巽’字与‘顺’字有辨矣。《大传》曰：‘巽，入也’。又曰：‘巽，德之制也’。又曰：‘巽称而隐’。未尝只以‘顺’字当之也”。

蔡氏之言善矣。巽为制德之具，巽能称事物的具体情况而洞察其隐微。政法的能事不备于此乎？

初六进退。利武人之贞。真义何在？王弼说：“处令之初，未能服令者也。故进退也。成命齐邪，莫善武人，故利武人之贞以整之”。按王氏以初为“处令之初”是矣。然云：“未能服令者”，非也。何以见之？“初”乃巽卦之所以为巽者，为巽之主，非服令者也。只是性疑，进退未决耳。屯卦初九云：“磐桓。利居贞。利建侯”。《象传》云：“虽磐桓，志行正也。以贵下贱大得民也”。磐桓，亦有进退未决之意。夫九在初位，为何说：“大得民”也？足证九虽在初，却并非下民，而是“以贵下贱”者。今巽之初六，亦非“未能服令”者。爻言“利武人之贞”，非用“武人”整初，乃初之自整也。观《象传》所说“志治”二字可知矣。

又徐志锐说：“巽卦之义为君王申命，万民顺从，六爻则依据爻位的具体条件论述如何顺从。初六以柔爻居一卦的最下之位，为在下的小民，小民柔弱而无知，君王的命令一下达，或进或退，便

茫然不知所措。故《象传》言：‘进退，志疑也’。”按：徐言“初为在下的小民”。又说：初“无知”，“茫然不知所措”。亦非也。不知，初可进可退者也，其症结在变与不变耳。不变则“志疑”；知变，则“志治”。此乃学的工夫，故圣人以“利武人之贞”勉之。若竟以“无知小民”视之，则不伦矣。昔者晋文公城濮之战。“晋侯梦与楚子搏，楚子伏己而翦其脑。是以惧”。是晋文公在作战之前很害怕楚国，有意撤退。当时子犯进言说：“吉。我得天，楚伏其罪。吾且柔之矣”。经子犯这一鼓励，文公疑心去掉，才进而与楚军开战，遂获全胜。赤壁之战，孙权和战未决，文武诸臣意见亦不一致，有的主战，有的主降。后因诸葛亮、周瑜劝战，权意乃决。遂获大捷。北宋澶渊之役，真宗惑于迁都吴蜀之议，不欲迎战。赖寇准坚决主张过河，始得转危为安。以上三个战役，晋文公、孙权、宋真宗都是进退未决的“志疑”者。经子犯、瑜、亮及寇准诸贤的劝谏，才决于进战，拯救大局。此即“利武人之贞”，所谓“志治”者也。观乎此，则所为进退者，非无知小民也。英雄于此，亦赖武人的鼓励耳。故俞琰说：“巽申命行事者也。命出则务在必行，岂宜或进或退？初六卑巽而不中，柔懦而不武，故或进，或退而不能自决也。若以武人处之，则‘贞固足以干事’矣。故曰：‘利武人之贞’。”观俞氏之言，则初六的地位，略与屯卦初九相似，乃申命行事之爻，并非“未能服令”或“茫然无知”之辈也。

古今学者解九二爻，一曰：当巽之时，过于卑巽（程颐语）。或谓，卧于床下，祷神禳灾（高亨语），而未曾说明九二为何这样卑巽？为什么频繁用巫巫向鬼神疏通关系？如不交待清楚，则对九二爻辞的用意，到底糊涂难解。予究其义，方知九二，刚爻与九五为君臣关系而非正应。九五巽体居尊，巽性多疑，进退不果，且多白眼，此可共患难不能共安乐之君也。再九三为反覆之臣而阻于前，六四近主而深入于君，相与谗间之。“虹贯荆卿之日，而

见者以为淫气；碧化莨弘之血，而观者以为妖氛。”九二虽刚中，奈何能释主上之疑乎？昔周文王以圣德被囚于羑里；越王勾践以兵败被质于吴。在功臣中，如汉之张子房，唐之李长源，均运筹帷幄，兴建国家，而值主上多疑，权奸弄权之际，不得不降志屈身，混迹仙佛之中，或从赤松子游，辟谷不食。或隐居衡阳，餐香枫叶。即所谓“用史巫纷若”，以辟杀身之祸者；九二爻的涵义，即在于此。陈梦雷说：“九五阳刚居尊，而非应之正。当巽之时，二居臣位，非丁宁烦悉其辞不能自达。有用史巫纷若之象。”徐志锐也说：“史与巫都是古代的神职人员，在祭祀时，负责将人意志传达给鬼神，又将鬼神的意志转致于人。‘纷’字是形容来往传话，非常频繁。即假借史巫沟通人与鬼神的关系去说明九二极力去沟通与九五的关系。九二如此卑顺又为何担心九五不信任自己？就因为九二是刚爻，刚爻则不巽顺，而九二又是居于与九五相应的臣位，这就使九五对它不能不产生怀疑。由于史巫往来传话疏通的结果，使九五解除了怀疑，九二才得‘吉无咎’。”陈、徐二氏的解释，已深得其旨，但未说明其所以然耳。故特烦言之。

再者，李光地在《折中》案语中，尚有不同解释。他说：“床下者，阴邪所伏也。入于床下，则察之深矣。于是既以史占而知之，复以巫拔而去之。虽有物袄神怪，无能为害矣。纷若者，以喻申命之烦烦，而行事之纤悉也。二与五皆所谓‘刚巽乎中正而志行’者，卦之主也。故能尽申命行事之道如此。”何楷解象辞说：‘申命行事’，纷若而得中也。”均将二之在床下，释为“对申命行事”之深入。此义也，亦颇具特识，吾欲并存之。

论频巽的意义：

孔颖达解“频巽”说：“频者，频蹙忧戚之容也。九三体刚居正，为四所乘，是意志穷屈，不得申遂也。既处其时，只得受其屈辱也。频蹙而巽，鄙吝之道。故曰：‘频巽吝’也。”

尚秉和说：“按《玉篇》‘𡙇’下云：‘易本作频’。是‘频’即

古‘𡗗’字。”

程颐说：“三在下体之上，以刚亢之质，而居巽顺之时，非能巽者。勉而为之，故屡失也。”（朱熹《本义》同）

除以上所引外，其他各家所注，大抵与此相同，盖皆训巽为巽顺，无释为“命令”者。惟《周易折中》按语云：“巽者，人也。然又曰‘德之制’。若不能断制，则其入之深者，徒足使弊益以滋，而奸无所畏。非惟无益，而又害之也。夫子曰：‘再思可矣。’言事贵断也。九三，上九皆过于中，则是蓄疑以败谋，多思而少断。然三未如上九之甚也。故但为‘频巽’之象而占曰‘吝’。”

《折中》说：“频巽”为“频人”。认为“制德贵断”，较各家说为优。然仍未中正鹄。殊不知巽为“申命行事”，《彖传》与《大象》已备言之。何独于三不说命令，而皆以巽顺释之乎？故吾特广《折中》之说而正频巽之义为频数改变其教令，以明“吝”与“志穷”之义焉。

巽卦六爻之义：

初六：阴处阳位，故始“疑”而终“治”。九二：刚处柔位，又事多疑之主，故“用史巫纷若”，以中而获吉。若九三者，“志穷”乏术，朝令暮改。如新莽的改制，北宋的变法，择善而不能固执，焉得不“吝”？意旨已详前论矣。

六四：柔以顺君，功施上下，明良相遇，萧何、曹参之俦也。

九五居离体之上，为历史维新图治之君。殷之高宗，秦之孝公，日本的明治天皇，沙俄的彼得大帝，是其选也。

至于上九，居“贵而无位”之地，刚德为权势者所夺，巽过了头，资斧全丧。以君主言之则汉献帝之于曹丕，清同、光二帝之于那拉氏也。以人臣言之：秦代李斯于始皇死时，曲从赵高之逆谋，杀长立幼；后又阿二世意，嗾使督责恣睢。其意原图自全，然而终蹈腰斩族灭之惨祸。非象所谓“丧其资斧；正乎凶也”而何哉？

兑卦第五十八

兑下兑上

兑：亨。利贞。

朱熹说：“兑，说也。一阴进于二阳之上，喜之见于外也。”金景芳说：“兑原来就是说，兑、说本为一字”。孔颖达说：“《说卦》曰：‘说万物者莫说乎泽’。泽以润生万物，所以万物皆说。施于人事，犹人君以恩惠养民，民莫不说也。惠施民说，所以为‘亨’。以说说物，恐陷谄邪，其利在于贞正，故曰：兑，亨，利贞。”

来知德说：“说则亨矣，但阴阳相说，易流于不正，故戒以‘利贞’。”

炎升按：细读孔子《彖传》之文，“利贞”二字，似另有深义。《彖》曰：“兑”，说也。刚中而柔外。说以“利贞”，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！

关于“刚中而柔外”的解释：高亨说：“兑卦九二为阳爻，为刚，居下卦之中位；九五亦为阳爻，为刚，居上卦之中位，是为‘刚中’；象君子内有刚健之德。六三为阴爻，为柔，居下卦之外；上六亦为阴爻，为柔，居上卦之外，是为‘柔外’；象君子外抱柔和之态度。君子内刚健而外柔和，则足以使人喜说，是以卦名曰‘兑’。”

“说以利贞”者，是说：以利民之事，正当的事去说民，就会顺自然而应民心。徐志锐说：“‘说以先民’，犹如说以喜悦去导民众前进，虽劳苦之事而民众不以为劳苦。‘说以犯难’，即以喜

悦去引导民众犯赴大难，即或有死的危险，而‘民忘其死’。劳与死，本来同喜悦是对立的，但是由于以喜悦为前导，可以把人的积极性充分调动起来，以致达到忘劳忘死，死而无怨，可见喜悦的作用之大。故言‘说之大，民劝矣哉’。”

“民劝”是说利民的说道，能使人民勤奋劝勉。

尚秉和说：“五天位，上顺之，故曰‘顺乎天’。互巽为顺也。三人位，巽于二，故曰‘应乎人’。互巽为应也。三至上大坎，坎为民，为劳，为险难，为棺槨，故为‘死’。而三至上，正反兑，坎民来往，皆在兑说之中，故役之而忘劳，犯难而不知死也。”

《象》曰：丽泽兑。君子以朋友讲习。

王弼说：“丽，犹连也。”高亨说：“丽泽是两泽相连。两泽相连，其水交流。君子观此卦象及卦名，从而朋友讲习，以交流知识，此可说之事也。”来知德说：“丽，附丽也。两泽相丽，交相浸润，互有滋益，朋友之道，不出乎此。”

程颐说：“朋友讲习，互相益也。先儒谓天下之可说，莫若朋友讲习。朋友讲习，固可说之大者。”

俞琰说：“若独学无友，则孤陋而寡闻。故《论语》以‘学之不讲’为忧，以‘学而时习’为说，以‘有朋自远方来’为乐。”根据以上解释，两泽相连，互相滋润，波光荡漾，永不涸竭。大自然可悦之象也。“朋友讲习”，互相切磋；析疑问难、交流知识，人生最大的乐事也，故以兑泽为比。汉末郭泰赞黄宪说：“叔度汪汪若千顷波，澄之不清，淆之不浊，未可量也。”后人与多闻之友共谈，有“与君一席话，胜读十年书”之语，均朋友讲习相说之例。然则程颐所说：“朋友讲习，乃可说之大者”，非虚言矣。

尚秉和说：“阴阳相遇相悦为朋友，兑口故曰讲习。初至五正反兑相对，正朋友互相讲习之象，故君子法之。”

初九：和兑，吉。

“和兑”，朱熹说：“以阳爻居说体，而处最下，又无系应，其象占如此。”来知德说：“‘和’与《中庸》发而皆中节谓之‘和’同。谓其所悦者无乖戾之私，皆性情之正，道义之公也。‘吉’者，无恶，无射，家邦必达之意。盖悦能‘和’，即顺天应人，岂不‘吉’。”

徐志锐说：“六爻论述如何处兑悦，凡刚爻为刚直守正，凡柔爻则为邪妄不守正。初九以刚爻居阳位，所应所比皆刚爻，与柔爻不发生来往，故称和兑。‘和’即‘和而不流’之和。”

徐纪民说：“《论语·子路》中说的‘君子和而不同’。与人和谐，但不同流合污；因而和悦吉祥。”

《象》曰：“和兑”之“吉”，行未疑也。

“行未疑”者。徐几说：“‘疑’谓系于阴也。卦四阳，惟初与阴无系，故‘未疑’。”陈梦雷说：“邻于阴则疑。二、四疑于三；五疑于上；初去阴远，故曰：‘未疑’。”来知德说得更清楚。来说：“本卦说体，不当阴阳相比；二比三，三比四，五比六，阴阳相比，则不能无疑。本卦独初爻无比，无比则无疑矣。故曰：‘行未疑’也。”

炎升按：《易》例常以阳刚爻为君子，阴柔爻为小人。在悦之时，君子与小人相悦，易流于邪恶，不能无所顾虑。史称：齐桓公亲竖刁、易牙、开方、卒乱其政。本卦六爻中惟“初九”比、应皆阳，与阴柔爻疏远，所以来知德说它是“发而皆中节”之“和”。因此，初的行为是无可怀疑的。

来知德说：“变坎，为狐疑，疑之象也”。

九二：孚兑。吉。悔亡。

《周易折中》引龚焕说：“九二阳刚得中，当说之时，以孚信为说者也。己以孚信为说，人不得而妄说之，所以吉也。”又引王宗传说：“二以刚居中，诚实之德，充足于内，故虽与‘三’同体，而无失己之嫌，此其‘悔’所以‘亡’也”。来知德说：“本卦无应与，专以阴阳相比言。刚中为‘孚’，居阴为‘悔’。盖‘来

兑’在前，私系相近，因居阴不正，所以不免‘悔’也。”

炎升按：三氏的解释，仅就字面和爻位上说道理，似忽视了兑卦“顺天，应人”的伟大作用。予从初九、九二《爻辞》中发现了另一种看法，特在“兑卦”论中，予以说明。

《象》曰：“孚兑”之“吉”，信志也。

程颐说：“心之所存为志，‘二’刚实居中，孚信存于中也。志存诚信，岂至说小人而自失乎？是以吉也。”何楷说：“‘初’去‘三’远，不特志可信，而行亦未涉于可疑。‘二’去‘三’近，行虽不免于可疑，而志则可‘信’。”

尚秉和主阴阳相遇则通说。他说：“阳遇阴故志得伸。巽为志，‘三’巽主爻，‘二’遇之，故‘信志’。”特并存之。

六三：来兑，凶。

朱熹说：“阴柔不中正，为兑之主，上无所应，而反过来就二阳以求悦，凶之道也”。来知德说：“自内至外为往，自外至内为来。‘凶’者，非惟不足得人之与，且有以取人之恶，所以‘凶’也。何也？盖初刚正，二刚中，乃君子也。说之不以道，岂能说哉？”“是自卑以求说于人，不知有礼义者矣。”

尚秉和说：“三本多凶，又不当位，来而不正，遂不宜矣”。

炎升按：来兑的凶，全在悦而不正上。所以不正，又在卑而求悦上。盖兑为少女，今就人求悦，乃钻穴隙相窥，逾墙相从的荡妇；施于仕进，则是谄谀面誉以容悦干进，廉耻沦丧的小人。卑鄙龌龊，为何不凶乎？

《象》曰：“来兑”之“凶”，位不当也。

李鼎祚说：“以阴居阳，故位不当。谄邪求悦，所以必凶”。程颐说：“自处不中正，无与而妄求，所以凶也”。

九四：商兑未宁，介疾有喜。

“商”，《释文》：“商量也”。“宁”，《尔雅·释诂》：“安也”。王

弼说：“‘介’，隔也。三为侯说，将近至尊，故以刚德裁而隔之。”

朱熹说：“四，上承九五之中正，而下比六三之柔邪，故未能决而‘商’度，所说未能有定”。程颐说：“两间谓之介，分限也。地之界则加田，义乃同也。故人有节守，谓之介。”来知德说：“四与三上下异体，犹疆界然，故以‘介’言之。比乎五者，公也，理也。故不敢舍公而从私。比乎三者，私也，情也。故不能割情而就理。此其所以‘商度未宁’也。”

尚秉和说：“商兑”者，以初至五正反兑相对，而四若与下对话者，故曰‘商兑’。‘讲习’之象亦以此也。三至五巽，进退，不果，故‘未宁’。互大坎为‘疾’。乃四独履阴，志行；是疾去也。”

关于“介疾”一词，后论将有专释。

《象》曰：九四之“喜”，有庆也。

徐志锐说：“九四是刚爻，最后终于从九五而不从六三，与有害于自己的人划清了界线，划清了与六三的界线不亲比。除其弊则无害而有喜。所以《象传》言：‘九四之喜，有庆也’。”蔡清说：“当邪正两途疑于所从之际，乃能介然守正，而疾邪，一向从好路上去。在人君则有以宁谧国家，在人臣则有以保其名位，在君子则有以成其德业，不坠其名节；皆庆也。皆可喜也。”

九五：孚于剥，有厉。

朱熹说：“‘剥’谓阴能剥阳者也。九五阳刚中正，然当说之时而居尊位，密近上六。上六阴柔，为说之主，处说之极，能妄说以剥阳者也。故其占但戒以信于上六则有危也。”王弼说：“处尊正之位，不说信乎阳，而说信乎阴，‘孚于剥’之义也”。尚秉和说：“以人事言：上六处说之极，是小人佞倖之尤。九五当人君之位，而昵近此等小人，其为祸有不可胜言者。”

按张载谓九五的“孚于剥”是指六三。五与三非比非应，且为四所隔，安得孚信之也。

《象》曰：“孚于剥”，位正当也。

朱熹说：“与履九五同”。意谓“伤于所恃”也。陈梦雷说：“恃一己之刚明，值国家之宴安。以小人为不足畏而过信之。则蛊惑心志，紊乱是非，无所不至矣”。徐纪民亦说：“在君王的地位，本来就容易被小人包围，加以九五阳刚中正，过分自信，就更加危险了。”

上六：引兑。

“引兑”者，朱熹说是：“引下二阳相与为说。”陈梦雷说：上六是“以阴居说之极，引下五阳（按：指九五爻）而剥之者也”。据此，则“引兑”为上六以不正当的手段引诱阳爻，非受阳爻之引而悦之也。金景芳说：“邱行可强调‘上六引兑’与‘六三来兑’不同。‘三’以柔居刚，动而求阳之悦。故曰：‘来悦’。‘来悦’是公开的，易为人察觉，所以它（六三）本身是凶的。‘上六’以柔居柔，静诱阳之悦，故曰：‘引兑’。‘引兑’是隐蔽的，不易被察觉，所以比爻（九五）应当提防它。”

来知德氏对此爻说法略有不同。他说：“‘引者’，开弓也。心志专一之意。与‘萃引吉’之‘引’同。中爻离错坎，坎为弓，故用‘引’字。本卦二阴，三曰‘来兑’，止来于下，其字犹缓，其有害浅。至上六则悦之极矣，故‘引兑’。开弓发矢，其情甚极，其有害深，故九五‘有厉’。”来氏是按象解《易》，释“引”是“开弓发矢，其情甚急”。说上六之引阳，有迫不及待之意，为害更甚于引诱。所言有一定道理。特并存之。

《象》曰：“上六引兑”，未光也。

来知德说：“未光者私而不公也。盖悦至于极，则所悦者必暧昧之事，不光明矣。”《折中》引杨启新曰：“‘来兑’、‘引兑’，皆小人也。在君子则当‘来’而勿受，‘引’而勿去也。君子以道德相引，其道为光明。引而为说，则心术暧昧，行事邪僻甚矣，岂

得为‘光’乎”？

尚秉和说：“兑暗昧，故未光”。

兑 卦 论

过己氏曰：兑者，悦民之政，即富民，保民之事也。或者曰：悦民之事多矣，奈何只曰富民保民乎？曰：此文王、孔子之真意也。文王孔子以悦之对象为人民，悦之功用是“顺乎天而应乎人”。故知悦道乃政治家的施政目的，非局限于私人相悦明矣。

富民之要为何？曰：食而已矣。夫“国以民为本，民以食为天”，古今为政者的起码常识也。子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之”。（《论语·子路》）子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”（《论语·颜渊》）是孔子为政，最大前题以富民为目的也。

然富民之政，果以“足食”为至乎？曰：“非也”。食者富之一端，其内涵实多。管仲有言曰：“仓禀实而知礼节、衣食足而知荣辱”。礼节荣辱以食为本。故食者，乃文化之本源、教育之基础也。《诗·小雅·天保》说：“民之质矣，日用饮食”。《记》曰：“饮食、男女，人之大欲存焉”。推此而知，以食为起点，复延伸到婚姻、家庭和社会问题。故食字的内涵实包括近世所说的整个经济问题。经济问题解决，则民与国家俱富。故富者人民之大悦也。然民富则思强，强则方能保其富。富与强二者，人民缺一不可。兑卦辞言：“亨，利贞”。《彖传》说：“悦以先民，民忘其劳。悦以犯难，民忘其死”。诚以劳民所以富民，本欲逸之也。犯难所以安民，本欲生之也。逸与安，皆民之所利。说之目的如此，人民尚敢惜其劳与死乎？孔子对子张说：“君子惠而不费，劳而不怨”。（《论语·子张》）孟子说：“以佚道使民，虽劳不怨。以生道杀民，虽死不怨杀者。”（《孟子·尽心章上》）此语与兑义正合。

细读《彖传》“说以利、贞，是以顺乎天而应乎人”之语，其意岂只利于贞正一义而已哉！来知德说：“‘民忘其劳’，如禹之随山浚川，周宣之城朔方是也。‘民忘其死’，如汤之东征西怨，岳飞蔡州、朱仙镇之战是也。”又说：“好逸恶劳，人情之常。今忘劳忘死，非人情也。而忘之者，以说而不自知其劳与死也。曷为而说也？知圣人劳我以逸我，死我以生我也。是以说而自劝也。”予以为大禹治水，旨在利民。然则管仲作内政而寄军令，李冰父子之筑都江堰，均利民之事也。岳飞之抗金，旨在保民。然则周武王伐商纣，谢安御苻坚，现代中国的八年抗战，乃救国救民之大计，皆保民之事也。《彖传》论说民之事，而以忘劳忘死明其旨。夫忘劳忘死之论，非发展经济以富民，巩固国防以保民而何哉？

兑卦“利贞”的意义：

历代《易》学者，对《兑彖》“利贞”二字的意义有两种解释。一曰：阴阳相悦，易流于不正，故以“利正”戒之。此说王弼、孔颖达、程颐、朱熹、来知德皆主之。二曰：以利人之道悦民，以正道悦民，是顺天应人的大道。此说《彖传》首发其义，近代《易》学家高亨主之，予亦采用其说。高氏说：“君子之使人喜悦，非苟以取媚，乃以利人之事悦之，以正道悦之，即说之以利贞。如此则能‘顺乎天而应乎人’，所往皆通。是以《卦辞》曰：‘亨，利，贞’。”高氏又说：“《说文》：‘先，前进也’。‘先民’谓导民前进。又《说文》‘劝，勉也’。勉谓努力。兑之卦义是使人喜悦，用之政治，是使民喜悦。执政者如以悦民之道导民前进，则民忘其劳；以悦民之道，使民犯难，则民忘其死。悦民达于广大之地步，则民皆奋勉努力矣。”

高亨这种解释，不但使《彖传》“说以利贞，是以顺乎天而应乎人”的语意，能够明白通畅。且使下段说的“民忘其劳”，“民忘其死”的推论，亦有根据。不然者，劳与死，人民曷能悦之哉？此高说之所以为胜也。

对《爻辞》“孚兑”与“和兑”的另一种体会：

九二言“孚兑”，“孚”者，信也。“兑”者，悦也。孚兑者，即执政者信义洽于人心，为人民所悦也。徐志锐说：“九二，正是《彖传》说的‘刚中而柔外’之爻。”王宗传说：“二以刚居中，诚实之德，充足于内。”龚焕说：“九二阳刚得中，当说之时，以孚信为说者也。”观此则知九二的“孚兑”，即是《彖传》说的“说以利贞，顺乎天而应乎人”之爻也。九二诚信内充，能以利民之正道为人民所说，其行为人民深信而不疑。凡所兴作皆利民保民的正道，故人民皆和而应之。“初九”的“和兑”，即上倡下和的和。与中孚卦九二“鹤鸣在阴，其子和之”之“和”相同。是人民响应国家，乐于从令的写照也。因初九以刚在下，民位也。且上无系应亲比于二。二刚中内充，有利民之志，具有正己以正天下之才者也。初九既与二同德相比，对其利民之政，心悦诚服。虽任巨劳，犯大难，亦奋勉而从之，忘其“劳”与“死”焉。如此，则初之奉行说政，毫无所疑。而二之说民之志得伸矣。是“二”之所“孚”者民也。“初”之所“和”者，说政也。政出如高山之峻，“初”令行如流水之乐。此即“顺天应人”的表现也。且中孚卦九二爻“其子和之”；兑初九爻“和兑吉”；所说的“和”字，皆“兑”象也。因本卦互离，为雉；互巽，为鹤、为雁；二变成震，为鸣。故有鸟鸣象。兑初爻在下、兑为口、为悦，故有“和”象。准此推论，诸儒以“中节”，“和同”，“无私系”释“和”，仅把“初”与“二”的关系，局限在私人交接之中，忽视了《彖传》“顺天应人”，“说以先民”的远大功用。掇其小而遗其大，不符合“民劝”的深意矣。吾特揭而出之，以俟夫深于《易》者。

对九四爻辞“介疾有喜”的解释：

关于“商兑未宁”句，系按九四的爻位爻象立意。四在巽中，巽为进退，不果，有商度之象。又四至上为大坎，坎为加忧，为心病，故“未宁”。位介于三、五之间，情牵于公私之际，故陷于

彷徨不安。诸儒所言是矣。惟“介疾”二字，尚有待研究处。根据程、朱、来知德诸家所释，皆以“疾”为“疾恶柔邪”，把“疾”字当作动词用。然《周易折中》案语却说：“《易》中‘疾’字，皆与‘喜’对。故曰：‘无妄之疾，勿药有喜’。又曰‘损其疾，使遄有喜’。以此爻例之，则‘疾’者谓疾病也。‘喜’者，谓病去也。四比乎三，故曰‘介疾’，言介乎邪害之间也。若安而溺之，则其为鸩毒大矣。”是把“疾”字看成名词。《折中》之释，不但引证可取，且与大坎“坎为疾”的象吻合。实确论也。至于“介”字，程朱释为“界限”；来知德释为疆界；即《折中》亦释为“介乎邪害之间”。意思是“四”接近“六三”的柔邪而已。惟王弼释“介”为“隔”。他说：“三为佞说，将近至尊。（按指九五），故四以刚德裁而隔之。”孔颖达说：“居近至尊，防邪隔疾，宜其有喜。”是王弼、孔颖达所说的“介疾”，为“四”能隔除六三与九五的关系，使“五”免受柔邪之害。就是说“四”在“商兑”之后，决然与“三”断绝关系，教他与九五无法接近，他就不能蠹国害政了。夫佞悦小人，何以称之为“疾”乎？盖古人为政，最恶谗谄面誉。孔子尝说：“巧言令色，鲜矣仁”。孟子说：“长君之恶其罪小，逢君之恶其罪大”。《大学》上说：“小人之使为国家，灾害并至。虽有善者，亦无如之何矣”。这都把佞悦小人，视为国家灾害之源，如疾病之在人身。不去，国将丧亡。故程颐说：“虽舜之圣，且畏巧言令色，安得不戒也”。《爻辞》说：“介疾有喜。”《象传》说：“九四之喜，有庆也”。“喜”与“庆”，皆从“介疾”二字得来，足知站在国家立场上，谗奸去则国政清，人民安矣。是九四之“介疾”（即隔绝六三的阴邪）。匪独一己之喜悦，乃全国全民的大庆也。《象传》以“庆”许之，其意明矣。

兑卦《爻辞》的辩证思想：

或曰：兑者，喜悦之卦也。《彖辞》对其作用，已有充分肯定矣。奈何爻辞有半数“凶”、“厉”之占乎？曰：此《周易》就封

建前期政治实践言之也。夫《易》之为书“其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始”（《系辞下·第八章》）是其旨也。比如丰卦，乃物质丰盛，天下康乐之时也。《爻辞》体现应是明良际会，海宇宴安。奈之何黑暗现象迭出？甚至“日中见斗”，“日中见沫”，“丰其屋、蔀其家”焉！盖天地间事丰则必奢，奢则骄；骄奢之萌，黑暗即缘之而生矣。今兑卦，欢乐喜庆之征也。然而观其六爻，“凶”，“厉”竟占其半，九五爻，虽阳刚中正，更“孚于剥”焉。此何故耶？无他，悦极则心荡，心荡则神失，神失则淫邪生矣。故悦不可极。悦极，于人则败行、于国则败政；施之于社会则伤风而败俗矣。然则悦之不正者，非厉之阶而何哉？故《易》之特点“其出入以度，外内使知惧，明于忧患与故（“与”或作“之”）。无有师保，如临父母”。（《系辞下》）《系辞》已显言之矣。

各爻爻义：

或曰：初九所谓“和兑”，何说乎？曰：人民乐从君上之命，奉行之而不疑。君倡于上，民应于下。如草之随风，如水之就下。孔子所谓：“德之流行，速于置邮而传命。”《孟子》所谓：“乐民之乐者，民亦乐其乐”。然民之所以“和”应其上者，必以政信为本。子夏说：“君子信而后劳其民，未信则以为厉己也”。孔子说：“自古皆有死，民无信不立”。此九二之“孚兑”，所以能“顺天应人”，以说道“先民”而“犯难”也。

九二曰“孚兑，吉。无悔”者，何也？曰：为国者以利民之政治民，其诚信足以感召天下，则人民“乐其乐而利其利”。虽赴汤蹈火亦履之而不辞矣。任劳任怨，有何悔乎？

六三：“来兑。凶”。何也？曰：“三”以小人而干君子，悦不以正。来知德比之以“弘霸尝无忠之羹，彭孔濯李宪之足，丁谓拂莱公之须：皆为人所贱”者，其事可羞，其行焉有不凶者乎！

九四：“商兑未宁，介疾有喜”者，古今当国政者，当以摒小

人、去佞幸为第一要务。诸葛亮论桓灵，言之切矣。九四居三、五之间，秉国之钧者也。乃能绝六三夤缘之路，使君侧清明。舜之诛四凶，周公之诛管蔡，庶几近之。

九五《爻辞》云：“孚于剥”。来知德说：“‘剥’谓阴能剥阳，指上六也。以人事论：如明皇之与李林甫，德宗之与卢杞，皆以阴柔容悦剥乎阳者也。‘孚’者，凭国家之承平，恃一己之聪明，以小人不足畏而孚信之。则内而蛊惑其心志，外而壅蔽其政令，国事日为之紊乱矣。所以有厉”。予谓后世“孚于剥”者多矣。明世宗的信严嵩，熹宗之信魏忠贤，清高宗之信和珅皆是也。国焉能不危且亡乎？

上六爻不言“厉”，九五前已言之矣。何“厉”乎？曰：“引兑”逢君之恶者也。其患甚于“来兑”。史载：秦始皇死，赵高立胡亥，号二世。二世语赵高曰：“夫人生居世间，譬犹骋六驥过决隙也。吾既临天下矣，欲悉耳目之所好，穷心志之所乐，以终吾年寿，可乎？”赵高曰：“此贤主之所能行，而昏乱主之所禁也。然沙丘之谋，诸公子及大臣皆疑焉。……恐为变。臣战战栗栗，唯恐不终，陛下安得为此乐乎？”高于是进“严法刻刑，诛灭大臣宗室，有罪连坐”之策，二世悦而行之。以为从此便可“高枕肆志而宠乐矣”。未期年而山东豪杰蜂起，天下大乱。二世诮让李斯说：“居三公位奈何令盗如此！”李斯恐惧，乃阿二世意，劝其行督责之术，说：“尧禹以天下为桎梏，何足贵？不若行督责之术，独断于上，灭仁义之途，绝谏说之辩，行恣睢之心，则群臣百姓救过不暇，何变之敢图？”二世悦，益以刑戮诛杀为务，日耽燕乐，妇女居前。斯往奏事，二世怒，遂腰斩李斯。

赵高使其婿阎乐弑二世。二世哀曰：“吾愿得一郡为王。”弗许。又曰：“愿为万户侯。”弗许。曰：“愿与妻子为黔首，比诸公子。”亦弗许。遂自杀。然则，所谓“引兑”者，赵高、李斯也。“孚于剥”者，二世也。其“厉”，则三人共之矣。

涣卦第五十九



坎下巽上

涣：亨，王假有庙。利涉大川，利贞。

涣：春日坚冰初融，水流畅通之貌。卦上巽，为风，为木，为舟。下坎，为水，为川。互震，为春，亦为舟。如春冰融解，舟行水上，乘风畅通无阻，故名“涣”也。

“王假有庙”者，虞翻说：“假，至也。艮为宗庙。”尚秉和说：“震为王，艮为庙，言王有事于宗庙。”金景芳说：“天下离散，要靠庙来聚。庙是古代氏族宗族团结聚合的中心。族中有事都要到庙里去办。这个庙是宗庙。”“利涉大川”者，虞翻说：“坎为大川，涣，舟楫象。故涉大川。”尚秉和说：“震为舟，在水上，故利涉。”“利贞”者，言济涣，当以正行之，“贞固足以干事”也。

高亨说：“有”，汉帛书《周易》，作“于”。按“有”，犹“于”也。

再来知德说：“‘假有庙’者，至诚以感之，聚天下之心之象也。‘涉大川’者，冒险以图之，济天下之艰之象也。如沛公约法三章，以聚天下之心，即‘假有庙’之象也。沛公当天下土崩瓦解，正涣之时，使不约法三章，虽立千万庙，以聚祖之精神，亦何益哉？《易》盖有此象，而无此事，无此理也”。来氏之意，当天下披离涣散，土崩瓦解之时（按：也可说是坚冰初融，世道将通之日），为国者宜至诚以感聚天下之心，即“假有庙”也。冒险以济天下之难，即“涉大川”也。非真祈于祖庙，涉于江河也。所举《周易》以象代事之例，非常确切。

《象》曰：“涣亨”。刚来而不穷，柔得位乎外而上同。“王假有庙”，王乃在中也。“利涉大川”，乘木有功也。

来知德说：“本卦综节，二卦同体，文王综为一卦。‘刚来而不穷’，言节上卦坎中之阳，来居于涣之二也。言刚来亦在下之中，不至于穷极也。‘柔得位乎外而上同’者，节下卦兑三之柔，上行而为巽之四，与五同德，以辅佐乎五也。八卦正位，乾在五，巽在四，故曰‘得位’。故曰‘上同’。”

陈梦雷说：“‘刚来而不穷’，英雄迁而得所，有其地矣。四上辅五，刚柔相济，有其辅矣。此其所以亨也”。

《折中》引“何楷曰：‘王乃在中’者，非在庙中之谓。”高亨说：“中，正也。以王之行在正中之道也。九五为阳爻为刚，居上卦之中位，亦居一卦之尊位，正象王守正中之道。”张栻说：“‘王乃在中’，所谓‘中天下而立，定四海之民’也。”“乘木有功”者，虞翻说：“巽为木，坎为水，故‘乘木有功’也。”

尚秉和说：“震为舟，古剡木为舟，五乘之，故曰‘乘木’。‘乘木’即‘乘舟’。”

徐志锐说：“在水凝结成冰的时候，不能行舟，唯水融化而为水，木舟才能发展其功用，故言‘乘木有功’。在于强调涣散之时，虽有危难，但可以涉险历难，并不是无所作为的。”

《象》曰：风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。

高亨说：“涣之上卦为巽，下卦为坎。巽为风，坎为水。然则涣之卦象是‘风行水上’。推波鼓澜，则水流更为汹涌奔荡，是以卦名曰涣。按《象传》乃以风比德教，以水比群众。以风行水上，比德教行于群众。《象传》认为教育群众最要者是以神道设教，教以尊天孝祖。教以尊天，以加强神权统治。教以孝祖，以加强族权统治。两者皆有利于君权统治。先王观此卦象，欲使尊天孝祖

之德教能推行于群众，从而享祭天帝，建立宗庙，以为群众之倡导。故曰：‘风行水上，涣。先王以享于帝，立庙’。”

金景芳说：“享帝是郊天，即祭天。立庙，立宗庙。”

虞翻说：“震为帝，为祭。艮为庙。”

初六：用拯马壮，吉。

朱熹说：“居卦之初，涣之始也。始涣而拯之，为力既易，又有壮马，其吉可知”。陈梦雷说：“坎为美脊，亟心之马，二有刚中之才，能顺九二，事必有济，故有‘用拯马壮’之象。故吉也”。

尚秉和说：“震为马，初承之，故曰‘拯马’。郑云：‘拯承也。拯马即承阳’。震健，故壮吉。”

炎升按：初体坎而承震。坎为美脊，亟心之马；震为异足，善鸣之马。在危难初涣之时，必须采取积极的手段，迅速行动起来，始可取得成功。故《爻辞》说：“用拯马壮。吉”。“用拯马壮”者，即借用壮健之马，以拯其涣也。孟子语公孙丑曰：“虽有智慧，不如乘势。虽有鎡基，不如待时。”初六之时宜然也。

《象》曰：初六之吉。顺也。

朱熹说：“初六非有济涣之才，但能顺于九二，故其象占如此。”郭雍说：“初六，难之始也。方难之始而拯之，无不济矣。天下之事辨之于早，则顺而易举，故《传》曰：‘初六之吉，顺也’。”

徐志锐说：“顺字是指顺应客观形势的变化而行动，能辨别的早，行动快，即可达到拯救的目的。所以此爻不言涣。”

九二：涣奔其机。悔亡。

“涣”，春水涣发也。“奔”者，速赴也。“机”，木名，一名桤。生长陕蜀一带。九二，处坎陷之地，在洪流涣发时，见岸有机木，奔而赴之，遂获济涣之功。故曰：“涣奔其机，悔亡”。此据艮为丘，巽为木。震为奔，为足亦为木的象立言。《象》所谓“刚来而

不穷”者以此。

《象》曰：“涣奔其机”，得愿也。

来知德说：“得遂其济涣之愿”。尚秉和说：“阳遇重阴，志行。故曰‘得愿’。”

六三：涣其躬，无悔。

徐志锐说：“此躬字，与艮卦的‘止诸躬’同，皆解作身。”“六三于人心涣散之时，致力忘身以济涣，虽不能完全济天下之涣散，但却与上九两志相合，自己终得合聚而不离散。”

来知德说：“六三居坎体之上，险将出矣。且诸爻独六三有应援，故‘无悔’。‘涣其躬’者，奋不顾身，求援于上也。”又说：“六三阴柔，本不可以济涣。然与上九为正应，乃亲自求援于上九。虽以阴求阳，宜若有悔。然志在济时，故无悔也。”

金景芳说：“涣其躬。就是涣其私心”。

陈梦雷说：“此后四爻，皆以涣为吉，盖因涣以济涣也”。

《象》曰：“涣其躬”，志在外也。

陈梦雷说：“外与上应，志在天下而不为私”。黄淳耀说：“‘外’指天下。言惟躬之涣，所以能济天下之涣；惟志在天下之涣，所以有躬之涣也”。（见《折中·集说》）。尚秉和说：“巽为志。应在上，故志在外。”

六四：涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。

朱熹说：“居阴得正，上承九五，当济涣之任者也。下无应与，为能散其朋党之象。占者如是，则大善而吉。”又说：“能散其小群以成大群，使所散者聚而若丘，则非常人思虑之所及也。”

来知德说：“夷者，平常也。”

《折中》按语说：“孔安国《书序》云：‘丘，聚也。’则丘字即训聚。‘涣有丘，匪夷所思。’语气盖云：常人徒如散之为散，不知散之为聚也。散中有聚，岂常人思虑之所及乎？”

来知德说：“政无多门，势无两大。胫大于股则难步，指大于臂则难把。故当‘涣其群’也。六四能涣小人之私群，成天下之公道，所以元吉。”

徐纪民说：“自私的党派解散，促成大团结，群众聚结得像山丘，这是平常人难以想象的壮举。”徐志锐说：“涣卦发展到第四爻，已脱离坎体，而入巽体，出险而用顺。这意味形势已经好转，人心由涣散而转向合聚。”

来知德说：“艮为土，丘之象也。颐上卦艮，故曰‘丘颐’。此卦中爻艮，故亦以‘丘’言之。”

炎升按：“丘”，古训为聚，亦训为大，又训为田邑。孟子说：“是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”（《尽心章下》）朱熹注：“丘民，田野之民，然得其心，则天下归之。”焦循《正义》：“丘民，犹言邑民，乡民，国民也”。屈原《离骚》：“哀高丘之无女”。注：“高丘，即高的山丘”。但屈子此处所说的高丘，意指楚国或国家。古代人苦洪水，大多聚居山丘之处，故称居民为“丘民”，广其义即一国之民也。证以孟子“得乎丘民而为天子”的说法，其义甚明。六四爻的“涣有丘”，意在六四涣其小群之后，进而能团结全国的人民，同奏济涣之功。这样由散转聚的辩证关系，是世俗平常人，所不能思虑得到的。故曰：“匪夷所思”。

《象》曰：“涣其群，元吉”，光大也。

来知德说：“凡树私党者，皆心之暗昧狭小者也。惟无一毫之私，则光明正大，自能‘涣其群’矣。故曰：‘光大也’。”陈梦雷说：“去朋党以事君，光明正大。”

尚秉和说：“坎为众，为群。四体艮，艮为光明。”

九五：涣汗其大号，涣王居，无咎。

“涣”者，水流盛貌。有畅通无阻意。“汗”者，出人肌体。

《九家易》所谓：“若汗之出身不还反也”。徐纪民说：“‘大号，是君王的命令，汗发出后，就不能再收回；君王的命令，也是如此。所以，有‘纶言如汗’的说法。‘涣王居，无咎’句，各家解释不一。但此处‘涣王居’的‘涣’字，应解作‘光亮’。引申有明白公开之意。按现代语言释之。即‘明定国家首都，宣布政权中心所在，以合聚天下人民之望’也。”《小象》以“王居无咎，正位也”释之，意旨十分明白。为了进一步研究，拟在后论中加以分析。

来知德说：“巽综兑，兑为口，号之象也。五为君，又阳爻，‘大号’之象也。”陈梦雷说：“坎水，涣象。巽风，号令之象。令出必行，如汗之出而不反”。尚秉和说：“艮为居，五君位，故曰：王居。”

《象》曰：“王居无咎”，正位也。

言王者在济涣之时，得中正之所居之，所以正其位，以临天下也。“正”字，当动词用。

尚秉和说：“五位中正，故曰：正位。”黄寿祺、张善文说：“按《象传》句读，当训‘居’为居处。爻辞当读作涣。王居无咎。旧说多与《象传》之意合。故《正义》释‘正位’曰：‘以九五为王之正位，若非王居之则有咎矣。’按孔颖达的意思是：九五之位，乃‘涣汗其大号’的正位，王者居之才无咎。若僭窃之辈居之，如：夏，夷羿、寒浞；唐安禄山等据之，则有咎矣。”是将“正位”二字，当作名词看，亦有理由。今并存之。

上九：涣其血去逖出，无咎。

程颐说：“上九以阳刚处涣之外，有出涣之象。又居巽之极，为能巽顺于事理。故云：若能使其血去，其惕出，则无咎也。‘其’者，所有也。”朱熹说：“上九以阳居涣极，能出乎涣。血，谓伤害，‘逖’当作‘惕’，与小畜六四同。言涣其血则去，涣其

惕则出也。”

尚秉和说：“上九应在三，三坎为忧惕。而上九高出卦上，去坎险既远，又不为艮所止，与大畜上九义同。”

虞翻：“应在三，坎为血，为逖。逖，忧也”。

《象》曰：“涣其血”，远害也。

尚秉和说：“坎为害。上去三远，故曰‘远害’。”来知德说：“‘涣其血去逖出’，则危者已安，否者已泰，其涣之害远矣。”

涣 卦 论

过己氏曰：涣卦所代表者，乃是社会由停窒而前进，由闭塞而流通；由千里冰封，而百川始融的一种状态。换言之，亦即国家由腐朽而革新，由闭关而开放的时代也。

或问曰：《序卦》、《杂卦》：圣人之言也。皆说：“涣者离也”。程颐、朱熹深于《易》理者也。程释“涣”为“离散”，朱释“涣”为“离披解散之象”。今子言如此，得勿自作新奇，非涣卦之本旨乎？予应之曰：否，否。夫《序卦》仅言卦之连续性。《杂卦》所释者，乃其一义。如：《序卦》“井道不可不革”；“进必有所归，故受之以‘归妹’”。《杂卦》“比乐，师忧”，“谦轻、豫怠”。与“大畜时也，无妄灾也”的文字，皆一端之见，非全义也。至于程朱的解释，古今《易》学家，持论多有不同者。如唐代孔颖达说：“风行水上，激动波涛，散释之象。故曰：‘风行水上，涣’。先王以‘享于帝立庙’者，先王以涣然无难之时，享于上帝，以告太平。建立宗庙，以祭祖考。”来知德说：“‘享帝立庙’，在国家盛时说，非土崩瓦解之时也。孔子在涣字上生出此意来。”推二氏之意，一云：“涣为激动波涛，涣然无难之时”。一曰：“在国家盛时说，非土崩瓦解之时也”。是对涣的看法，皆有无限生气在内。至于近代《易》学家对涣的涵义更有进一步的见解。例如：徐

志锐说：“涣卦卦义为涣散，其象为江河之水，冬季结成冰，春季融化，经大风的吹动之后，冰块舒展散开，又重新成为水。就水来说，凝结成冰，就成了不动的死水，是穷困而不通；冰涣散而成水又重新流动，则是由不通而致通。故言‘涣亨’”。徐氏又说：“连斗山曰：‘风吹于水上，冻解冰释，此卦象之涣也。’北方冬季江面被冰封死，春季开江，必借助于风力。大风能将冰封的江面鼓开，又能将冰块疏散开，所以风行水上，称涣。”高亨氏也说：“涣，水流无阻也。水流无阻，正如王之政教，所至皆通。”

按徐志锐以“冰涣散成水，又重新流动”为涣。高亨以“水流无阻”为涣。赋涣卦以积极意义，都很有卓识。盖涣字之义本从冰融而来。《老子》曰：“涣兮其若凌释”。《注》：“凌释”即“冰融”。《诗·郑风》：“溱与洧，方涣涣兮”。《郑笺》“仲春之时，冰以释，水则涣涣然”。晋杜预《春秋左传序》有“涣然冰释，怡然理顺”之语。是涣字本身与冰冻水不流有关联。且《周易》作者为北方人。北方气候严寒，冬日河川易有冰冻，故以“涣”立卦。是涣卦乃写死水复流之卦。若冻而不涣，水流受阻；则不通矣。朱熹只以“离披解散”释涣，只得其末，未得其初，不足为全矣。

再涣卦受兑，兑之意义为悦，悦从爱而来。老庄哲学有“爱恶之极，美恶易位”之语。《礼·中庸》里也说“爱而知其恶，恶而知其美者，鲜矣”。又悦不可极，极则固。固而不可解，则迷乱生。用人如此，为政亦如此。此涣之所以有其特定价值与时效也。况《易》之妙用，“穷则变，变则通”。涣者，水之通也。卦上巽木而下坎川，“乘长风以破万里浪”，是大有为者建立功业之象征也。故《爻辞》中，初曰“吉”。二“悔亡”。三“无悔”。四“元吉”。五上皆“无咎”者，其意可知矣。

至于尚秉和氏据扬雄《太玄经》拟涣为文。复援《淮南子·说山训》，《后汉书·延笃传》及宋司马光云：“扬子读涣为焕”之

说，以为“涣本有文义”，不然如《爻辞》“涣王居”，“涣其躬”等，散义皆不通。继尚氏之后，黄寿祺、张善文二氏，彷徨于程、朱和尚秉和氏之间说“涣字之义，见于两端”。举“离披解散”及“风行水上，文理焕然”以实之。初读吾亦是之，及至详思，则实不然。

何也？涣卦六爻。初六曰：“用拯马壮”；九二曰：“奔其机”；六三曰：“涣其躬”。皆有济险赴难，剑及履及的济世态度，非文事所可代替。上卦六四曰：“涣其群，涣有丘”；九五曰：“涣汗其大号，涣王居”；上六曰：“涣其血去逖出”。其奥旨皆属创建国家，安定社会，拯民灾患的宏谋大略。在历史阶段中，如秦亡汉兴，隋灭唐代，朱元璋驱元，辛亥革命成功，及社会基础变更之时，皆其时也。故涣卦在六十四卦中，富有除旧立新，拨乱匡时的积极意义，非文饰的意义所可比拟。故吾取来知德、徐志锐、高亨诸氏之说焉。

历代《易》学家对涣九二《爻辞》的解释，观点不同者甚多。

(1) 有释“机”为几案之“几”，而以“机”为初爻者。如：何楷说：“机，即几也。《说文》云：‘踞几也’，象形。古人坐于地，‘几’，坐所凭也”。（徐志锐引）

孔颖达说：“机，承物者也。初承于二，谓初为机。二俱无应，与初相得，而初得远难之道。今二散奔归初。故曰：‘涣奔其机’也。”

程颐说：“二目初为机，初谓二为马。二急于就初以为安，则能亡其悔矣。”

(2) 有释“机”为几案，但以“机”为二爻本身者。如：朱熹说：“九而居二，宜有悔也。然当涣之时，‘来而不穷’，能亡其悔者也。故其象占如此。盖九奔而二机也”。

郭雍说：“九二之刚，自外来而得中，得去危就安之义，故有‘奔其机’之象。惟得中就安，故《彖传》所以言不穷也”。（《折

中·集说》)

王宗传说：“当涣之时，以阳刚来居二。二安静之位也，故有‘奔其机’之象”。（《折中·集说》）

炎升按：孔、程、何三氏释“机”为初；朱、郭、王三氏释“机”为二。看似不同，但中间有一个共同点。盖他们都认为九二所以奔机者，以初与二皆在涣的下卦，罹涣不深，可以暂时就安避难耳。殊不知涣为“利涉大川”、“乘木有功”之卦，富有积极精神。故虽以初、三两爻的阴柔。“初”能用壮马以拯涣，“三”则散家私以济涣。焉有具刚中之才的九二，竟奔就“初”、“二”，以求避难苟安乎？积极之意全失，非“刚来不穷”之旨也。

此外，还有与六氏的解释不同，释涣为“文”的尚秉和氏。尚氏之言曰：“焦循云：《汉·百官公卿表》虎贲郎注：‘贲读与奔同’。据是奔贲古通。‘奔其机’，即‘贲其机’。案‘机’即几筵之几，庙中所用物。贲，文饰也。艮为几。”

尚氏释“涣”为“文”，有一定道理。但细揆之，“文”与“坚冰初涣”，“用拯马壮”，“涣其血去逖出”的意旨都不合拍。若备一义则可，核之风舟济涣的精神，亦不可采矣。故得“涣奔其机”的深意者，惟明代学者来知德氏。

来氏说：“奔者，疾走也。中爻震足，坎本亟心，奔之象也。又当世道涣散，中爻震动不已，皆有出奔之象。‘机’，木也。出蜀中，似榆。《山海经》云：‘大尧之上，多松柏，多机’是也。中爻震木，应爻巽木，机之象也。指五也。二居坎陷之中，本不可以济涣而有悔也。然应九五中正之君，君臣同德，故出险以就五，有奔于其机之象。当天下涣散之时，汲汲出奔以就君，得遂其济涣之愿矣。有何悔焉。故占者‘悔亡’。”

查来氏之言甚是。“机”，《说文》作𣎵(qī)木。《辞海》注：“𣎵，桦木科。构造略同赤杨。分布我国四川、贵州和陕西。木质坚韧，可制器具、农具和建筑材料”。扬雄《蜀都赋》：“春机杨

柳”。杜甫《凭何十一少府邕觅桤木数百栽》诗云：“饱闻桤木三年大，与致溪边十亩阴”。可想见机木（桤木）在川陕等地是生长最快、最多的树木。《辞源》也称“桤木木材坚韧，生长甚速，易于成林”。《周易》作者，为北方人，当时机木生长，必然很多。人们在大川初涣时，为了避免洪峰，看见岸边有机木，而奔赴之，可依之以为安。故曰“涣奔其机。悔亡”。且以象言之，五爻巽体，巽为木。二爻震，震为木，为足，为奔。上互艮，艮为山丘。河岸高处有机，九二奔而就之，“奔其机”之象也。二与五同德，奔五以济其涣，与《彖传》“乘木有功”；《爻辞》“涣有丘”的意义均符。与涣下卦三个爻的积极精神，亦甚协调。可谓探得三昧矣！故吾采用其说。

诸家关于九五《爻辞》的解释，对“涣汗其大号”一句，并无分歧。有分歧的为“涣王居，无咎”一句。为便于说明问题，特将各家意见录出，供读者参考。

第一种意见说：“王居”是王的“居积”。主之者为朱熹、林希元等；

朱熹说：“九五：阳刚中正，以居尊位，当涣之时，能散其号令与其居积，则可以涣而无咎矣”。又说：“‘涣王居’，如陆贽所谓‘散小储而成大储’之意”。

徐纪民说：“‘居’是囤积居奇的‘居’，蓄积财富的意思。九五圣明的君王，当天下涣散的时刻，明确的命令，像汗一般发出，令出必行。王蓄积的财富，也散发给天下人民，使涣散得以防止，可以无咎。唐代名臣陆贽说‘散小储，成大储’与前一爻的散小群促成大团结的意义相同。消散私有的小财富，方能得到共享的大财富。”

林希元说：（《易经存疑》）“武王伐商，发钜桥之粟，散鹿台之财，以济穷民及善人，是散其王居也”。

清儒陈梦雷，现代学者黄寿祺、张善文等皆采取朱氏意见，兹

不备录。

第二种意见：说“王居”为帝王的京都。主之者为荀爽、来知德、熊良辅等。如：

荀爽说：“布其德教，王居其所，故无咎矣”。

王弼说：“为涣之主，唯王居之，乃得无咎也”。

俞琰说：“王居，谓王者所居之位”。

熊良辅说：“天下涣散之时，须人君发号施令，正位乎上，使人心知所归向，而天下一矣。故曰：‘王居无咎’。而《象》曰：‘正位也’。此与‘萃有位’之义同。《本义》以‘涣王居’为‘涣其居积’。然当涣散之时，必有为涣之主者。所当从《小象》‘正位’之说。”（《折中·集说》）

明《易》学家来知德氏释此爻更有主见。来氏说：“‘王居’者，帝都也。如赤眉入长安，正涣之时矣，光武乃封更始为淮阳王，而定都洛阳是也。此爻一变，中爻成坤，故‘涣王居’。坎错离，离为日，王之象。五君位，亦有王之象。孔子恐人不知‘王居’二字，故《小象》曰：‘正位也’。曰：‘正位’，义自显明。”

又说：“当涣之时，为臣民者‘涣其躬’，‘涣其群’；济涣之功成矣。乃诞告多方，迁居正位，故有涣汗其大号，‘涣王居’之象。”

又说：“京师天下根本。当涣之时，王者必定其所居之地，以正其位，位既正则人心无携贰，昔之涣者，今统于一矣。故‘涣王居’者，乃所以正位也。”

虞翻说：“五为王，艮为居。”

按：涣卦九五爻辞，主要说明济涣的两个问题。一为宣布大政纲领；一为明定政权中心地。二者缺一不可。盖政令为治国之本，有好的政令，民心才有所归向。如汉高入关，与民约法三章；唐高祖反隋，与民约法十二条，皆为建立国家奠定了基础。再选择政权中心地，亦为立国要务。京师形势适当，天下人心，才知

所拱卫。否则，如项羽灭秦，弃咸阳而都彭城，智者知其无能为；洪秀全不争燕京而困守金陵，李秀成悲其失策。孔子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”。《诗》云：“邦畿千里，维民所止”。京都者，众星之所拱，民之所止也。焉可不重视乎？且涣卦《卦辞》说：“王假有庙”。《彖传》说：“王乃在中也”。九五《爻辞》说：“涣王居”。《小象》说：“王居无咎，正位也”。以上语句，都有“中天下而立，定四海之民”，与“涣有丘”，促成全民团结之意。故来知德氏释“王居”为“帝都”。荀爽说：“王居其所，故无咎”。俞琰说：“王者所居之位”。熊良辅说：“王居，与萃有位义同”。这些解释，都甚允当，符合历代政治实践，非空想派的言论所可比。朱熹等“散居积”之说，虽有意义，然细思之颇迂阔不切实际。因凡是济涣之时，多在鼎革之际，这种时期除林希元所举“武王伐商，发钜桥之粟，散鹿台之财”一例，尚近情理外，其他各代革命创业的政治家，值四海困穷之际，大都无自己的“王居”可散。（这当然不包括王者平时小规模地救灾恤贫在内）即如林氏所说的涣，乃他王的“居积”，非本王的“居积”也。中外古今历史具在，覆视之，事实自见。况孔子《小象》又明确有“正位”之释乎？且涣卦到了上三爻，坎险已过，巽顺到来。又互卦为震，为艮。震为王；艮为居，为宗庙，为宫阙，亦为光明。今九五爻艮位居中。是建宗庙，立宫阙，明白宣示中外，宣布京都所在，即“涣王居”正大位也。揆之《易》象，皆与来氏诸家解释合拍。读者必有所辨审矣。

上九：“涣其血去逖出”六字，因《小象》以“涣其血，远害也”作解释，归纳各家的读法，约有四种不同。

一曰：“涣其血，去逖出”。主之者有：王弼、孔颖达、张载、王申子、俞琰、项安世、朱震、钱一本、陈友文、来知德及近贤金景芳、徐纪民等。

二曰：“涣其血，去，逖出”。主之者有：近贤徐志锐、高亨

等。

三曰：“涣，其血去，逖出”。主之者为程颐。

四曰：“涣其血去逖出”。主之者有：虞翻、朱熹、陈梦雷、尚秉和及近贤刘大钧、黄寿祺、张善文等。可谓言人人殊矣。但探究主张一、二两种意见的人，其着眼点全从“远害”二字与“逖”字之关系上立论。如：项安世说“小畜之‘血去惕出’，与此不同。此血已散，不暇更去。又‘惕’与‘逖’，文义自殊。据《小象》言‘远害也’。则‘逖’义甚明，不容作‘惕’矣。”再看主张三、四两种意见的主要代表朱熹说：“血谓伤害，‘逖’当作‘惕’，与小畜六四同。”尚秉和则说：“‘血’，古文‘恤’字，‘逖’与‘惕’音同通用。小畜六四，‘血去惕出’与此同也。诂‘逖’为‘远’者非。”按：“逖”、“惕”二字，是否相同？今可从帛书《易经》里，得出旁证。如：近贤刘大钧说：“案帛书《易经》，此爻及小畜卦，六四爻皆作‘血去汤出’。帛本之‘汤’，显系‘惕’字之借。可证汤，惕，逖可互假。再‘惕’字又作‘逖’字，而‘逖’字应是‘愁’的异体。由此而考之，《本义》以‘逖’作‘惕’，可谓至确。”刘氏之言是矣。因帛书《易经》是西汉人所留，当知小畜六四爻与涣上九爻辞的原文。今均说是“血去惕出”，而不曰：“涣其血，去逖出”，足见两爻辞之相同，而项安世之言，不足为据矣。

又王申子说：“以诸爻文法律之，‘涣其血’，句也。涣其所伤而免于难”。这就是他们不主张把“血去惕出”连读的原因。殊不知古代竹简刻书甚难，最怕用字冗长。故孔子《小象》解爻，多以截句代表全义。如：

1. 屯九五：“屯其膏，小贞吉，大贞凶”。《象》曰：“屯其膏”。“施未光也。”全句只举出三个字。

2. 比初六：“有孚，比之无咎。有孚盈缶，终来有它吉”。《象》曰：“比之初六有它吉也”。全句十五字，只用几个字作释。

3. 随九四：“随，有获，贞凶。有孚在道，以明，何咎？”全句十三字，《小象》却以“有孚在道，明功也”七字作释。不但把上句截去，即下句“有孚，在道，以明”的“以明”两字，也截掉而直接以“明功也”三字释之。《小象》这种句法很多，读《易》者自会熟悉，不必尽举。故“涣其血”三字，实系六字的截句。不然就是如程颐所说：“血字下，脱‘去’字”。如果补上‘去’字，则《小象》截句解爻之法，更明白可见了。”

且涣卦到了上九，坎险已去，恤忧，惕惧，完全解除。是害远而涣已亨，尚安用“远走以避灾害”乎？

名爻爻义：

初六：《史记》载蒯通说韩信曰：“秦失其鹿，天下共逐之，高材捷足者先得焉”。刘邦用张良策，首取咸阳；又用淮阴谋，夺取三秦。即此爻所谓“用拯马壮。吉”也。

九二：“涣奔其机”者，在天下未定之时，“不独君择臣，臣亦择君”。子房见沛公，以为天授。遂不去。光武帝见马援，岸帻迎笑。援曰：“陛下恢廓大度。知帝王自有真也。”乃委心事之。《虬髯客传》载李靖见“太原公子，褐裘而来”。终辅之以成就勋名。皆“涣奔其机”之义也。

六三之“涣其躬，无悔”者，昔霍去病对汉武帝说：“匈奴未灭，何以家为？”马伏波曰：“男儿要当死于边野，以马革裹尸还葬耳。何能卧床上在儿女子手中耶？”故陈梦雷说：“六三志在散其私以济时，人臣之致身事主者也。”此言是矣。

六四之“涣其群”，非易事也。唐代之朋党，遗患至于亡国。宋之蜀、洛朔党，至南渡而不息。是群者重私利而忘国是的小帮派也。舜之治水也，击鲧而用其子禹。萧何之死也，遗言荐其反对者曹参为相。然虞夏的“地平天成”，汉初的“休养生息”，其皆得力于此乎？《礼运》以天下为公，《书》以“无偏无党”教人。诸葛武侯以“开诚心、布公道”为政。盖群散则丘聚，私去则公

立。民心团结则国安。六四的“元吉”，其在此乎？

九五：来知德释“涣汗其大号”，举“汉高帝的约法三章，唐高祖的约法十二条”为史例。然则汉唐择都长安，以安人心。项羽、洪秀全，偏安一隅，终败大业者；“王居”之当否，实为关键，不可不慎之也。

上九者：坎害已远，忧去而惕出矣。在此之时，九二“奔机”以赴涣；六四“涣群”以济涣；九五“在中”，汗其号令，正其“王居”，乱去而亨道成。在史例中，唐肃宗依靠郭李诸将力，削平安史之乱后，唐玄宗自蜀归还长安。此爻何其似之？

节卦第六十

兑下坎上

节：亨。苦节不可贞。

朱熹说：“节有限而止也。为卦下兑上坎，泽上有水，其容有限，故为节。”“亨”者。朱熹说：“节固自有亨道”。孔颖达说：“‘节’者制度之名、节止之义。制事有节，其道乃亨。故曰‘节亨’。”苦者，甘之对。“苦节不可贞”者，程颐说：“‘节’（按指制度）贵适中，过则苦矣。节至于苦，岂能常也。不可固守以为常，‘不可贞’也。”查慎行说：“贞字作久字解”。

又按象来讲，徐纪民说：“节是竹节，一段段分开有止的意思。”尚秉和说：“节，信也。古剖竹为符、合以取信。故《说文》云：‘节，竹约也’。”“凡卦名皆从卦象生。震为竹，而二至五，正反震，两竹相合，则信成矣。而坎为信也。”取象颇精。

《彖》曰：“节亨”，刚柔分而刚得中。“苦节不可贞”，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

“刚柔分而刚得中”是说明“节亨”的原因。徐志锐说：“三刚三柔，各占其半，平分均衡，而不可越中，故言‘刚柔分’。”他又说：“节制着中，保持着对立面的平衡，这就是自然界和人类社会的普遍性规律，它是使事物处于稳定状态而保持亨通的根本性原则。”徐氏的讲法是有道理的。“苦节不可贞，其道穷”者，林希元说：“得中则甘，过中则苦。调味、用心、制行，莫不皆然，

甘则吉，苦则穷。”《折中》引吴应回说：“刚得中而能节，乃为九五之甘，柔失中而过节，则为上六之苦。”这是说明为政者用失中、过时的制度节制人民，是绝对行不通的。

“说以行险，当位以节，中正以通”一段，是再进一步说明“节亨”的三个具体条件。一是用说道来行险。“节”为什么有险呢？因为节制和限制，如禁暴、除贪、抑强、扶弱等法令，虽都是好事情，然却为一般坏人所反对，须用险道来推行。但这些制度都是为人民造福的，终会为人民所接受。二是九五刚而居尊，为节之主，有德、有位、有权力为人民议礼制度。三是九五有中正之德，又能掌握中正的原则。如此，为节，必然能使节道通行于天下，不会走向困穷。王弼说：“无悦而行险，过中而为节，则道穷也”。张载说：“知说而不知险，则民不肃。知险而不知说，则民不亲。不肃则慢，不亲则乖。慢与乖，乱亡之道也。是以说以行险，得节之宜也。”又说：“节物者，无位则不能也。故曰‘当位以节’。”来知德说：“‘当位’指九五，八卦正位，坎在五，故以‘当位’言之。‘中正’者，五中正也。通者，推行不滞而通之天下也。坎为通，故以通言之。”

关于“天地节而四时成”一段，孔颖达说：“天地以气序为节，使寒暑往来，各以其序，则四时之功成也。王者以制度为节，使用之有道，役之有时，则不伤财，不害民也。”

这一段充分说明节卦的政治作用。意思是天地以四时为节，方能成其岁功。圣人以制度为节，方能理财、养民。盖节就是法制。国无法制，就无以立国；民无法制、就无以立身。金景芳说：“天地节，人类社会的政治也要节，制定制度加以节制，不伤财、不害民。这讲的是政治。”金氏的见解是可取的！尚秉和说：“艮为道，艮止，故道穷。艮为财、为成。震卦数四，故曰‘四时成’。”《象》曰：泽上有水，节。君子以制数度、议德行。

节卦兑下坎上。兑为泽，坎为水。朱震说：“泽之容水，固有

限量，虚则纳之，满则泄之。水以泽为节也。”数为多寡之数，度指法度。尚秉和说：“数度皆所以取信于民。‘数’纪于一，协于十，长于百，大于千，衍于万；有数而度量衡以起。‘度’，十分为寸，十寸为尺，十尺为丈。而度之生由于律。律，竹管也，同之以律，则不失毫厘。律者，节也”。高亨说：“《象传》以水比群众，以泽之边岸比制度礼教。以泽上有水比群众之行动，越乎制度礼教。君子观此卦象及卦名，从而建立制度、论定德行之准则。”徐志锐说：“有了数与度这些计量单位，就能便于掌握事物发展变化过程中的分界线。中道存于己，数度制于外；然后才能达到守中而用中，完全节制住中”。不管政刑也好，德礼也好，但都有一个适中点，适中也就是“恰到好处”。徐氏以“中”的观点论“节”，是有一定道理的。

来知德说：“坎为矫揉，制之象。兑为口舌，议之象。”虞翻说：“艮止为制，震为议、为行。”

初九：不出户庭。无咎。

来知德说：“中爻艮，为门。门在外，户在内，故二爻取门象；此爻取户象。前有阳爻蔽塞，闭户不出之象也。又应四，险难在前，亦不当出。亦不出之象也”。又说：“初九阳刚得正，居节之初，知前爻蔽塞，又所应险难，不可以行，故有‘不出户庭’之象。此则知节之时者也，故占者‘无咎’。”尚秉和说：“初应在四，艮为户庭，而二阳为阻，故不宜出。‘不出’则‘无咎’。”

张载说：“见塞于九二，故不出。”

炎升按：以上诸解，把爻象解得很清楚，而来氏尤中肯，盖初为九二所阻塞，所应又是坎险。且四爻互艮，艮为止。比如，士生在邦国无道、刑法苛虐的时代，若贸然出仕，将蹈杀身之祸。故有遇险难而不出之象。《系辞》仅以慎言语为戒，则以兑体言之也。《象》曰：“不出户庭”，知通塞也。

尚秉和说：“初应在坎，坎为‘通’。二遇敌，不能应四，故曰‘塞’。知其塞，不出户庭，以求通，故曰‘知通塞’。”

吴挚甫曰：“易以阳在前为塞，阴在前为通。初之不出，以九二在前；故曰‘知通塞’。二则可出而不出，故有失时之凶也。”

来知德说：“道有行止，时有通塞，不出户庭者，知其时之塞而不通也。此‘塞’字乃孔子取内卦之象。”

程颐说：“虽当谨守，不出户庭，又必知时之通塞也。通则行，塞则止，义当出则出矣。尾生之信，水至不去，不知通塞也。故君子贞而不谅。”

九二：不出门庭。凶。

徐纪民说：“门庭，是大门内的庭院亦即外院，比户庭更接近外面。”来知德说：“九二前无蔽塞，可以出门庭也，但阳德不正，又无应与，故有不出门庭之象。此则惟知有节，而不知通其节，节之失时者也，故凶。”尚秉和说：“二比重阴，阳遇阴则通，通则利往，乃竟不出，是失时也。”

炎升按：《折中·案语》，以初在泽底，不宜出；二在泽中当蓄泄。用两爻卦画之象释《爻辞》亦有见地，当并存之。

《象》曰：“不出门庭，凶”。失时极也。

什么叫做“失时极”？尚秉和说：“艮为时。极，中也。《说文》：‘极，栋也’。栋居屋脊，当屋之中，故‘极’为中。‘失时极’，即失时之中也。”《周易译注》说：“初九在路途塞时，节制不出；九二当路途通时，仍节制不出。可见前者‘知几’，后者‘违时’。故彼‘无咎’，而此‘凶’。”来知德说：“初时之塞也，‘故不出户庭无咎’。二时之通矣，故‘不出门庭。凶’。所以，可仕则仕，可止则止，孔子为圣之时，而禹稷颜回同道者，皆一意也。”

炎升按：“极”也有“准则”意。引申为行为的正当标准。

盖二当行不行，失去节道的应有准则也。

六三：不节若，则嗟若。无咎。

三处兑卦的上爻，兑象为泽。丰寅初说：“处兑之极，水溢泽上，悦于骄侈，不知礼节，以致穷困。”（见《折中·集说》）对爻象颇有体会。来知德说：“兑为口舌，坎为加忧。又兑悦之极，则生悲叹，皆嗟叹之象也。用财恣情妄费，则不节矣。修身纵情肆欲，则不节矣。‘嗟’者，财以费而伤、德以纵而败，岂不自嗟。‘若’助语辞。”

张载说：“处非其位，失节也，然能居不自安，则人将容之，故‘无咎’。”

虞翻说：“‘嗟’，哀号声。震为音声，为出。三动得正，而体离坎，涕流出目，故‘则嗟若’。”尚秉和说：“震为笑，震反为艮则嗟矣。”

《象》曰：“不节”之“嗟”，又谁“咎”也。

黄寿祺、张善文释“无咎”说：“王弼释本爻‘无咎’，为无所怨咎。张载不同意此说。指出但能嗟其不节，有补过之心，则亦‘无咎’也。今从张说。”炎升按：《易小象》对“无咎”的解释，有“义无咎”。（如复六三；解初六；渐初六）“不可咎”。（如：大过上六等）“又谁咎”。（如：同人初九，及节本爻）等词句。大多含有补过，量势，审时，鉴心诸义在内，但此处所说的“无咎”，似不能当作补过看。后论当申其义。

六四：安节，亨。

来知德说：“‘安’者，顺也。上承君之节，顺而奉行之也。九五乃节之主‘当位以节，中正以通’，乃节之极美者。四最近君，先受其节。”《折中·案语》说：“‘安’与勉对。盖凡其制节议度，皆循成法而安行，非勉强以为节者也。于象居坎之下，水之下流也。柔正为水流平地安澜之象。”

程颐说：“四顺承九五刚，中正之道，以中正为节也。节以安为善，强守而不安，则不能常，岂能‘亨’也。”

尚秉和说：“得位，有应，上承九五。艮止为安，故‘安节，亨’。”

炎升按：《礼·中庸·哀公问章》有“或安而行之，或利而行之，或勉强而行之。及其成功一也”。安行、利行、勉行，虽一样都能成功，但“勉行”毕竟不是大臣之事。因九五爻具备刚中正之德、乃节之主；四为推行节制的大臣，他若推诚行节，节道自通。否则一有勉强，则九五中正之节，即不能兑现。故“安节”是安而行其节，毫不勉强，从容中节之意。此则九五“中正以通”的保证。故爻以“亨”予之也。

《象》曰：“安节”之“亨”，承上道也。

高亨说：“‘承’，遵也。上，君也。‘安节’，谓臣民安于制度，即是遵奉君上之道，故能亨通也。”来知德说：“‘承上道’。即遵王之道。”《折中·案语》说：“节曰亨，为九五‘中正以通’也。而亨于四言之者。五者，水之源也，四者，水之流也。水之通在流，承上之源而布之者也。”

九五：甘节，吉。往有尚。

尚秉和说：“《说文》：‘甘，美也’。美，甘也。而坎为美脊，故坎有美象。‘甘节’，即美节也。节而美善，方可用以取信，与下‘苦节’为对文。五当位居中，下临重阴，正位居体，故‘甘节，吉’。爻在外为往，往得尊位，居之不疑，故曰：‘往有尚’。”程颐说：“九五刚中正，居尊位，为节之主。所谓：‘当位以节，中正以通’者也。在己则安行，天下则悦从。节之甘美者也，其吉可知，以此而行，其功大矣。故往则有可嘉尚也。”来知德说：“诸爻之节，节其在我者。九五之节，以节节人者也。吉者，节之尽善尽美也。‘往有尚’者，立法于今，而可以垂范于后也。盖

‘甘节’者，中正也。‘往有尚’者，通也。数度德行，皆有制议，而通之天下矣。”《折中·案语》说：“水之止者苦，积泽为卤是也。其流者甘，山下出泉是也。五为坎主，水之源也。在井为冽，取其不泥也。在节为甘，取其不苦也。”

炎升按：赵汝楳说：“卤苦酸辛，味之偏；‘甘’味中也。甘受和，和者节味之偏，而适其中。”故甘可训中。二、《说文》：“甘，美也”。制度尽善尽美，合乎时。中，则人民乐于接受。故可训美。三、徐志锐说：“甘，言水甜可饮用。水流则甜、死水则涩。”由此义推之，“甘”乃水之流畅者。故“甘”又可训“通”矣。九五居国家领导之位，其职责可节制天下，而“中正”之德，可以“制数度、议德行”使天下美而甘之。故能上安下悦畅通无阻。吉而有功，尚何疑乎？故曰“甘节吉，往有尚”也。

《象》曰：“甘节”之“吉”，居位中也。

虞翻说：“艮为居，五为中，故‘居位中也’。”程颐说：“既居尊位，又得中道，所以吉而有功。节以中为贵，得中则正矣。正不能尽中也。”

上六：苦节，贞凶。悔亡。

程颐说：“上六居节之极，节之甚者也。居险之极亦为苦义。”徐纪民说：“如果矫枉过正，极端节制，不论节约或节操，都将达到痛苦的程度”。吕大临说：“用过于节，物所不堪，守是不变，物穷必乖。故曰：‘贞凶’。礼奢、宁俭，未害乎义。故曰：‘悔亡’。”来知德说：“《易》以祸福配道义。而道义重于祸福。故大过上六‘过涉灭顶无咎’。而此曰：‘悔亡’。见理之得失，重于事之吉凶也。”

尚秉和氏有不同的解释，他说：“甘为美则苦为恶。节为信约，麻恶则不能符合”。尚氏释“苦”为“麻恶”与刘大均说“苦”为“枯”的意思略同。下论再为详述。

《象》曰：“苦节，贞凶”，其道穷也。

程颐说：“节既苦而贞固守之，则凶。盖节之道，至于穷极矣。”《折中》引吴日慎说：“爻言‘苦节，贞凶’。《象》言‘苦节不可贞’。惟其‘贞凶’，是以不可贞也。故《彖》、《象》传皆以‘其道穷也’释之。”

荀爽说：“乘阳于上，无应于下。故其道穷也。”

节 卦 论

过己氏曰：节卦继涣卦之后，其精义，不只谈节约、节俭、节操一些私人的美德已也。其所体现者全是国家有规划、有限度、有节制、有管理、有考核、有符信的荦荦大节。徐志锐说：“节卦卦义为节制。连山斗：‘节者，制而不使其过之谓也’。”凡社会在坚冰已释，大难初平，休养生息的时代，为国者欲理其民，无“制度”何以施政？此“节”卦所以继“涣”也。且“节”之范围，所包极广。蔡清说：“节字该两意，有‘度数’之节，有‘德行’之节。”盖指大象辞“制数度，议德行”之义。但“数度”、“德行”的“制”与“议”，非国家统治者不能为也。又《彖传》说：“说以行险，当位以节，中正以通”。这三句既指出节是以险道行悦政。又说出节是“当位”的君主，以“中正”之道推行之然后能通。最后说：“节以制度不伤财、不害民”，又明显地把节卦的目的放在全国人民身上。于此推知：《周易》上所说的“节”乃国家建立制度的总名词。换言之，“节”不但为国家政治制度的总称，并且是制度法制的法理和原则。司马光说：“节者，贵于适事之宜者也”。夫国家制订法度，事事能以适事之宜为心，其亨也。不亦宜乎。故论者说：节在天地而化育成其功，节在圣人，而天下蒙其利。是节于政治具有创制、化育、施行、考成之极效，其功用岂只止于限止、节制而已哉！

关于《卦辞》“苦节不可贞”的诠释：

节卦“苦节不可贞”的意义，诸家皆以节过中则苦，苦则不可固守以为常解之，此说几成定论矣。近今学者刘大均教授解上六爻“苦节，贞凶”时说：“‘苦节’先儒多解作苦于节俭或节制，颇为不通。案‘苦节’，帛书《易经》作‘枯节’。若结合‘贞’可解作占，由《卦辞》之‘枯节不可贞’及本爻之‘枯节’‘贞凶’考之，此‘枯节’显系指蓍草或竹枝枯槁，不可用以占筮。考大过卦九二爻有‘枯杨生稊’，其九五爻又有‘枯杨生华’，帛本皆作‘桮杨生稊’‘桮杨生华’。故‘枯节’今本作‘苦节’，正如‘枯杨’，帛本作‘桮杨’。苦、桮、枯，古皆互假耳。由于西汉古《易》的失传，致使后人不能明察此义，故对‘苦节’之旨，迂曲解说，至其穿凿不通。”

今按：刘教授根据帛书《易经》“枯节”二字，解为蓍草或竹枝枯槁，意很新颖，也有卓见。但又说：“‘贞’可解作占，‘不可贞’意即不可用以占筮。”则又不如诸家解贞为常，为久意义之为佳。因为解“苦节不可贞”，为节之过中，不可固守以为常，很符合《彖传》及上六《象传》“其道穷也”的经文原意。《周易》以象说理，它拿枯槁的竹枝、蓍草、竹符不可久用不换。以比喻腐败过时的政治制度。如封建时所惯称的“祖宗家法不可变”，用以阻碍进步和革新一样，这与大《易》“穷则变，变则通”的意旨是一致的。

再即如刘氏说的“枯节”不可用以占筮，是《易》的原意，但若仅仅到此为止，不把腐败的政治制度不可用以治理国家的深意指出，可谓买椟而还珠，得其词而失《易》之用也。虞翻之徒解《易》类多如此，不只今为然也。

关于大象辞“制数度，议德行”的意义：

关于“制数度、议德行”的阐释，程颐氏和孔颖达氏不同。程颐说：“凡物之大小、轻重、高下、文质皆有数度，所以为节也。

数、多寡。度、法制。‘议德行’者，存诸中为德，发于外为行。人之德行当议则中节。‘议’谓商度求中节也”。郭雍氏也有与程氏相同的意见。郭氏说：“在人之节，则制数度；所以节于外。‘议德行’所以节于内也。为国为家至于一身，其内外制节皆一也。”程谓“议德行”是“存诸中，发于外”。郭谓“议德行”是节于内。共同点是：都指个人的德行。然孔颖达说：“‘数度’谓尊卑礼命之多少。‘德行’谓人才任用之优劣。君子象节，以制其礼数等差，皆使有度。议人之德行任用，皆使得宜。”孔氏的不同处是把“议德行”的责任，归之君子或者政府。《折中》案语说：“‘议德行’诸儒皆谓一身之德行。独孔氏谓在人之德行。于‘议’字犹切。且得爱爵禄慎名节之意。”

予按：李光地说：“孔氏谓在人之德行，于议字尤切”。是颇有见地的。然而未得其全面也。节卦范围，包括国家政治上的一切制度都在内。它所制的“数”举凡有关国家经济政策的事。如度量衡的统一，赋税的量入为出。与今近政治上所说的制订预算、决算，建立会计、审计等无一不包括在内。它所制的度，举凡国家所制定的政策、法令、律例，如近代所实行的约法、宪法、民法、刑法等，均包括在内。至于它所议的“德行”，内容更广。举凡国家教民、化民之事，古代如商之《洪范》九畴；周之《曲礼》《仪礼》，现时代如有关国家的教育制度，礼制风俗，民规民约，干部手则皆是也。由此可知，一国之内，凡属经济和法制上的，均谓之“数度”。属于道德规范上的皆谓之德行。而此等大事的制定者，在古代皆归之帝王，在现代皆归之国家。总而言之，不论古代和现代，都由国家来负责，无稍异也。何况《周易》大象辞所称的“君子”其涵义基本上与所称的先王、大人意义相同，指的皆是国家的统治者。其不同处是“君子”包括有德的大臣，或者有德无位者，也在内，而属于个人一身之事极少。故《礼·中庸》上曾说：“非天子不议礼，不制度不考文。”又说：“虽有其德，

苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”今节大象上所说的“制数度”，即“制度”“考文”之事。所说的“德行”，即“议礼”之事。所以，节卦《大象》立意，根本是为有位的天子立法，不是个人一身之事。李光地从“议”字上想到国家用人上来，较诸儒略胜一筹。然而范围犹浅也。

《爻辞》所说之“节”与《彖辞》、《彖传》及《大象辞》所谈的“节”，有何不同？

王弼氏解节初九“不出户庭。无咎”说：“为节之初，将整离散，而立制度者也。故明于通塞虑于险伪，‘不出户庭’，‘慎密不失’。然后事济而‘无咎’也。”孔颖达申其意说：“初九处节之初，将立制度，宜其慎密而‘不出户庭’。若不慎而泄，则民情奸险，应之以伪，故‘慎密不出’，然后事济而‘无咎’。”九二：“不出户庭。凶。”王弼氏说：“初已造之（按，意为立法），至二宜宣其制矣，而故匿之，失时之极，则遂废矣。故‘不出门庭’则‘凶’也。”

予以为：王孔二氏释“不出户庭”，专就国家制定大计，变更法令，不可将机密先示于人去说。王氏释“不出门庭”却就慢令不发，坐使法令废弃这一情况来说。这与节卦《卦辞》、《彖传》、《象传》的大意符合。然机密立法，系封建时代制定法令的特定情况，不合于革命民主时代堂堂正正的立法方法。且《卦辞》、《彖传》、《大象辞》里讲的“节”与六爻里所讲的“节”，适应性不同。前者如王、孔二氏所释，是指国家制定制度来说；后者都是根据六个爻所处的地位，怎样用节来说。例如“节”下卦三爻是兑体，兑为泽，泽以固塞为用，所以均按自我节制的当与不当上说。上三爻坎体为水，水性流通。故均按推行制度的适与不适上说。故初九宜塞不宜通，九二宜通不宜塞。六三自我放纵，不肯节制。六四居大臣之位，安顺其节，执行而能通；九五甘美其节，故一往无前，能获其吉。若“上九”则值“节”道已极，制度败坏，若

死守过中之节（制度），固执不变，而必然走向穷困。各爻吉凶之不同，各随其所自处。《易》之重视时中，又于此见之矣。

节卦六三爻“无咎”的意义：

对节卦六三爻“不节若，则嗟若。无咎”的解释，诸家有三种说法。（1）王弼说：“违节之道，以至哀嗟，自己所致，无所怨咎”。同此义者，有孔颖达、程颐、朱熹、来知德、陈梦雷、徐纪民等数家。（2）郑汝谐说：“知其不节，而能伤嗟以自悔，其谁咎之哉？”同此义者有高亨氏。（3）张载说：“但能嗟其不节，有（悔）过之心，则亦无咎也”。同此义者有丰寅初、李彦章、黄寿祺、张善文等。

炎升按：以上三种主张，除王弼、来知德诸氏以“三自作之孽，何所归咎”加以谴责外，其郑汝谐、张载等主张皆自“善补过”着眼。然从另一方面看，六三以阴居阳，以柔乘刚，上无应与，前临坎险；且以悦体居高位，优于言辞，不能自下下人；故有进退失据、不节而“嗟”之象。历史上如孔融、祢衡之于季汉；嵇康、阮籍之于魏晋，因不满社会现状，只有徜徉于诗酒之中，放弃礼法于不顾，而终蹈咨嗟伤叹的后果。然生非其时，心怀惘直，虽履险厄，非其罪也。谁复咎之哉？故《易》以“无咎”许之，盖悲其时而原其志也。

节上六爻“苦节、贞凶、悔亡”的意义：

节卦六三曰：“不节若，则嗟若，无咎”。“无咎”与“则嗟若”相反。上六曰“苦节、贞凶、悔亡”。“悔亡”与“贞凶”相反。这种不协调的文法和爻义，确实不好解释。因此高亨说：“‘悔亡’与‘贞凶’相矛盾，疑是衍文。”高因《象辞》未提“悔亡”二字，又说《象传》作者所据经本似无“悔亡”二字。按高亨的看法，此字若把“悔亡”二字去掉，不但省好多事，且与《象传》“苦节不可贞”的说法相同。似属可信。《易》书中虽不能排除有衍文，但旁证却很不易找。因此，诸家对此多不取“衍

文”说。故王弼、孔颖达都说：“若以苦节施人，则是正道之凶。若以苦节修身，则节约无妄，可得无悔。”朱熹、吕大临、来知德诸氏，则谓“礼奢宁俭；故虽有悔而终得亡之。”张载的说法很别致，意思是“苦节正，虽凶而悔亡。若不正获吉，取悔必多。”程颐的解又不同，他说：“节之‘悔亡’，与他卦之‘悔亡’辞同而义异，故解为‘固守则凶’，悔则凶亡。悔，损过从中之谓也。”

根据诸家所说，大抵可分为四种情况。一是刘大钧、尚秉和的主张。“苦节”是“枯槁”“羸恶”的“竹枚”或“竹符”，喻腐朽过时的旧制度，死守不变必凶。这一条是不应有“悔亡”二字的。如果有的话则以从程颐氏的解释为适宜。二是像朱熹诸氏所说“苦节”指的是过分节俭，非常人之所能堪。如陈仲子之三日不食，梁武帝以面为牺牲。虽凶而亦可以亡悔。三是像张载氏的说法，“正而凶悔可亡；不正获吉，悔必多”。此例惟汉苏武“白首持汉节”。宋文天祥成仁取义之事似之。他则无相符者也。四是，来知德说的“道义重于祸福”。如伯夷叔齐的不食周粟反对以臣伐君，虽饿死首阳山而无怨。无怨即“悔亡”也。学者虽各有所主，但若以“制度”论节，则程颐氏之言可取。若以“节俭”或“节操”论节则各家言皆有所当也。

节卦各爻爻义：

(1) 初九“不出户庭。无咎”者，乃贤者避世之事。孟子言“太公避纣，居东海之滨”。年届八旬，始筮仕文王。其“慎密不出”之意乎？

(2) 九二“不出门庭，凶”者。历史上焉有隐居不仕反遭凶灾之事。此盖《周易》激励贤者以天下国家为重，积极救世的精神。《史记·信陵君列传》说：秦兵攻魏，魏王派使去赵国求救于信陵君。公子告诫门下，有敢为魏王使通者死。毛公薛公两人往见公子曰：“公子所以重于赵名闻诸侯者，徒以有魏也。今秦攻魏，魏急而公子不恤，使秦破大梁而夷先王之宗庙，公子当何面目立

天下乎？”语未卒，公子立变色，告车趋驾归救魏。公子不出门则魏亡，凶也。出则魏获救，则吉矣。时当出而不出，凶将随之。欲洁其身，而乱大伦，非节之义也。来知德又说“九二当禹稷之位，守颜子之节，初之‘无咎’，二之‘凶’可知矣。此则就尸位伴食之重臣言之。”亦一说也。

(3) 六三：“不节若，则嗟若。无咎”者，我以孔、桡、嵇，阮数贤之事拟之。然而张载却说：“武帝下罪己之诏，而天下悦。大人既改过，则复何咎之有？”是直以善补过归之。亦一说也。

(4) 六四：“安节”之“亨”。乃大臣顺法治国之事。史载，汉张释之为廷尉，持法得天下之平，大有裨于文景之治。而诸葛武侯为政，“诛罚不避亲戚，赏赐不避仇怨”。“恩荣并济，上下有节”的主张，亦对后世的法制思想，树立楷模。此“安节”之所以为“亨”也。

(5) 九五，乃“制数度，议德行”之君。《礼·中庸》言：“虽有其德，苟无其位，不敢作礼乐焉。虽有其位，苟无其德，亦不敢作礼乐焉”。然则九五阳刚中正，是有德有位的君主，其为“节”也（节即礼乐），尽善而尽美。推行之于天下，人民无不悦之。封建时代具备其义者，惟周代建国，庶几近之。至近世民主的立法，更符合“甘节”的意义。所以然者，《周易》贵时中之义，宜于古更宜于今。

(6) 上六爻义，已见前论，兹不烦述。

中孚卦第六十一

䷼ 兑下巽上

中孚豚鱼吉，利涉大川。利贞。

什么是“中孚”？朱熹说：“孚，信也。为卦二阴在内，四阳在外，而二、五之阳，皆得其中。以一卦言之，为中虚；以二体言之，为中实。皆孚信之象也。又下说以应上，上巽以顺下，亦为孚义。”程颐说：“存于中为孚，见于事为信。”至于“豚鱼吉”的讲法，各家说法不一。徐志锐说：“豚鱼就是江豚鱼。江豚鱼有一个特点，即江面起风，它就浮出水面，南风则口向南，北风则口向北，从不失信。唐代诗人许浑就有‘江豚吹浪夜还风’的诗句。”来知德说：“本卦上风下泽，豚鱼生于泽知风，故象之。”吾取其说。“利涉大川”者，尚秉和说：“震为舟、为虚、为木。五履重阴，乘震舟之上，故曰：‘利涉大川’。”来知德说：“‘利贞’者，利于正也。若盗贼相约，男女相私，岂不彼此有孚，然非天理之正矣。故利贞。”

虞翻说：“四体巽为鱼”。尚秉和说：“巽为豚为鱼。鱼象人知之，豚即失传。岂知姤初云：‘羸豕孚蹢躅’，即以巽为豕。盖坎为豕，以其隐伏；巽为伏，故亦为豕。而中孚正、伏巽，豚鱼合居于中，故吉。”《折中》引吴曰慎说：“‘中孚豚鱼吉’。《卦辞》连卦名为义。犹‘同人于野’，‘履虎尾’，‘艮其背’之例，言人中心能孚信于豚鱼，则无所不感矣。故吉也”。

《彖》曰：“中孚”，柔在内而刚得中，说而巽；孚，

乃化邦也。“豚鱼吉”，信及豚鱼也。“利涉大川”，乘木舟虚也。中孚以“利贞”，乃应乎天也。

来知德说：“二柔在内而中虚，二刚居中而中实；虚则内欲不萌，实则外诱不入，此中孚之本体也。而又下悦上顺，上下交孚，所以‘孚乃化邦’也”。“信及豚鱼”者，王引之说：“及，至也。”吴澄《易纂言》说：“长泛大江，亲见所谓江豚鱼者，舟人呼之为‘风信’。如此取象，尤与风泽之象协。”言豚鱼尚被感而有信，况于邦国之民乎？

“乘木舟虚”者，王肃说：“中孚之象，外实内虚，有似可乘虚木之舟也。”程颐说：“卦虚中，为舟虚之象”。

“中孚以利贞，乃应乎天”者，中孚则诚。孔子说：“诚者天之道也。”（《中庸·哀公问》）程颐说：“天之道，孚贞而已。”朱熹曰：“信而正，则应乎天矣。”金景芳说：“天在这里还是指规律言”。然则感民之信，以正为本，此化邦为政的规律也。

尚秉和说：“中爻艮为邦，详见《焦氏易詁》”。

《象》曰：泽上有风，“中孚”。君子以议狱缓死。

中孚卦，下兑为泽，上巽为风，故曰：“泽上有风”。高亨说：“象传以泽比民，以风比德教，以泽上有风比统治者施德教于民。施德教于民，宜减轻刑罚，教而不改，然后用杀。君子观此卦象及卦名，从而审议民之狱案，延缓其死刑，以便示之以德教。其用心可谓忠诚矣。”

徐志锐说：“‘议狱’，是对上诉而未作出判决的案件，进行审议，追究虚中有无实。‘缓死’为作出判决的案件，现在缓期执行，是追究一下实中是否还有虚。经过虚中求实，实中求虚，最后达到虚实相符，无过与不及，这也就合于中，中则人人皆信服。此即效法中孚之象。”以上二氏的解释，已尽《象传》之义。然来知德又探求“中孚”与用狱的关系说：“火雷噬嗑，文王之意，以

有火之明，有雷之威，方可用狱。孔子《大象》言用狱者五，皆取雷火之意。丰取其雷火也。旅与贲，艮综震，亦雷火也。解则上雷而中爻为火也。下体错离亦火也。此爻则大象为火，而中爻为雷也。盖孔子于《易》韦编三绝，胸中之义理无穷，所以无往而非其八卦。不然风泽之与‘议狱缓死’，何相干涉哉？《易经》一错一综，大象，中爻；观此五卦，自然默悟。兑为口舌，议之象。巽为不果，缓之象。”

尚秉和说：“中爻艮止为狱。震为言，故‘议狱’。兑为毁折，故曰：‘死’。‘议狱缓死’，欲孚及罪人而向善也。”

初九：虞吉。有它不燕。

“虞”，安也。《汉书·魏相传》：“明主在上，贤辅在下，则君安虞而民和睦”。即是。“燕”，通“宴”，亦安也。《诗·大雅·文王有声》：“诒厥孙谋，以燕翼子”。《毛传》释“燕”为“安”。《论语·述而》：“子之燕居，申申如也。”“燕”即安闲之貌。

初九爻在中孚之初，与四为正应。四者，位正而近诚孚刚中之君，乃执掌国家教化的权衡者，宜安而信之，以成九五“化邦”之治。若彷徨他求，自乱其志，则反而招致不安矣。

故曰：“有它不燕”也。

尚秉和说：“兑为燕；四巽兑复，故曰‘不燕’。《易林》小畜之兑，随之萃，皆曰：‘燕雀衔茅’。则皆以兑为‘燕’”。

《象》曰：初九“虞吉”，志未变也。

《折中》案语说：“‘志未变’，言其实心不失也。志变，则有他矣。”盖上巽以顺人心，下悦以服上化，人心安虞而相孚，有何变乎？

尚秉和说：“巽为志”。

九二：鸣鹤在阴，其子和之。“我有好爵，吾与尔靡之”。

“鸣鹤”，指九二。九二震体，震为鸣，为鹄，为鹤。故曰：“鸣鹤”。来知德说：“鹤八月霜降则鸣，兑乃正秋，故以鹤言之。兑为口舌，鸣之象也。”“在阴”者，谓九居二。二居三，四重阴之下，其上为艮山，下震为覆艮。尚秉和说：“上艮为山阳，下覆艮为山阴。”“其子和之”者，“子”指九五；五艮体，艮为少子，故言“子”。“和”应也。尚秉和说：“二至五正反震，下震鹤鸣于山阴，三至五震反，如声回答，若相和然，故曰：‘其子和之’也。”“我、爵、吾、尔”四字，陈梦雷引《大全》张氏谓“我爵指五，五为君位，故以爵言。‘吾’，亦五也。‘尔’指二。”今从之。“好爵”依王弼《注》，孔颖达《疏》，释为“爵禄”。今可引申为“爵位”。“靡”者，孔疏说是“分散”之意。即与贤者分权共治。炎升按：中孚上卦为巽，巽为风。《说卦》曰：“风以散之”，以风能散物，故引申为分散权利。拿现在话来说，亦即职权下放，举贤共治之意。根据以上认识，我认为“我有好爵，吾与尔靡之”两句话，即九五应二之言。是说：我有高贵的爵禄，愿分赐给你，使我们达成“化邦”之治吧！这样来讲方与《彖传》“说而巽，孚乃化邦也”，和《象传》“其子和之，中心愿也”的意旨，完全符合矣。

虞翻说：“五艮为子，震巽同声者相应，故‘其子和之’。”

来知德说：“大象离，雉象；变震，鹄象。不言雉鹄而言鹤者，鹤信故也。……在阴者，鹤行依洲屿，不集林木。九居阴爻，在阴之象也”。

《象》曰：“其子和之”，中心愿也。

“中心愿也”四字，是说“我有好爵，吾与尔靡之”这两句话，是出于九五内心诚挚的愿望，并无丝毫勉强。即程颐所说“至诚感通之理”。荀子所谓：“同焉者合，类焉者应”也。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

“得敌”者，《子夏传》：“三与四为敌，故称‘得敌’”。荀爽说：“三、四俱阴，故称敌也。”

“或鼓或罢，或泣或歌”者，徐志锐引“蔡渊说：‘鼓者，动也。罢者，止也’。形容六三未得中道无操守，或动或止，动止不定。”徐纪民说：“六三没有战胜的可能，却又满怀敌意，以致不知如何是好。”来知德说：“巽为进退，为不果，作止之象。又中爻震；为鼓。鼓之象。艮为止，罢之象。本卦大象离，错坎；坎为加忧，泣之象。兑为口舌，为巫；歌之象。”尚秉和说：“罢、疲通，音‘婆’，下与‘歌’叶。诸家或作罢音，非也。震为‘歌’，震反则‘泣’矣。盖三不当位而遇敌，故不常如此也。”

炎升按：六三爻辞“得敌。或鼓或罢，或泣或歌”，诸家认识不同。王弼、蔡渊、徐志锐、徐纪民都说这是六三自己的表现；惟高亨氏说：“战争虏得敌人，其将官士兵，或勇有余而击鼓，或力已竭而疲倦，或悲而哭泣，或乐而歌唱。此言战争胜利者有所得亦有所失”。他释《彖传》“位不当也”，又说：此“象人所处之地位，环境不适当；或者所居的职位不适当”。高亨氏此释，很有见地。为什么呢？因《爻辞》中的四个“或”字，指众人来说，较为妥当；若说指六三本人，有点不合适。至于“得敌”二字，高氏解为“战争虏得敌人”，则不如把它说是作战时遇上敌人为佳。还有把“得敌”句释为“战争”，以前诸儒无知者。到高亨、徐纪民解《易》才有此说法，这是后人研究胜过前人处。原因是六三以阴居阳，有位无才，是诚信未著的将帅，领兵对敌，将士们不为所用，各行己志，勇者进，怯者退；弱者泣，强者歌；主将指挥不灵，乱成一团，必然失败无疑。此种情况极似马谡“街亭”之失，贾似道安徽“鲁港”之败，是主将无能所致。《象传》不说其他，而以“位不当”指明之。足见将帅平日无威信，断断不能胜敌。这和师卦六三爻的“师或舆尸”很相像。中孚六三爻就是说明这一点的。

《象》曰：“或鼓，或罢”，位不当也。

六三，阴居阳位，不中不正；所以说“位不当”。

六四：月几望，马匹亡。无咎。

“月几望”者，孔颖达说：“六四居中孚之时，处巽应说，得位履顺，上承于五；内毗元首，外宣德化，充乎阴德之盛，如月之近望；故曰：‘月几望’也。”来知德说：“本卦下体兑，中爻震，震东兑西，日月相对，故‘几望’。曰‘几’者，将望而犹未望也。”

“马匹亡，无咎”者，朱熹说：“‘马匹’，谓初与己为‘匹’，四乃绝之而上，以信于五，故为‘马匹亡’之象”。《周易译注》解释说：“‘匹’配也。指初与四阴阳互应。此谓六四处中孚之时，柔顺居正，上承九五。既已专诚事五，则不可分心应初，故必如马亡其匹，与初割绝才能‘无咎’。”

炎升按：古人以二纯色马为匹，大小必相称。“匹”者，配也，对也。四与初应，故初为四之匹。“马匹亡”者，四震体为马，应初。初在震体下，与震体分离，故曰：“马匹亡”。又来知德说：“震为马。此爻变，中爻成离牛，不成震马矣。‘马匹亡’之象也。”可备参考。

《象》曰：“马匹亡”，绝类上也。

金景芳说：“绝初而从九五。《程传》说：绝其类而上从五也。‘类’谓应也”。“绝类上”为何无咎？盖六四者，中孚成卦之主，上承九五，有以诚化邦之责。若绝其朋党，一心事上，得人臣无私交，公而忘私之义。此乃古代社会，人臣事君的大节，有何咎哉？

九五：有孚挛如。无咎。

虞翻说：“孚，信也。”李光地说：“‘挛如’，谓固结，而不可解也”。高亨说：“挛，连也，连续一贯也”。

炎升按：九五居人君之位，当以感通天下为心，即《彖传》所

谓“孚乃化邦”者也。程颐说：“五居尊位。人君之道，当以至诚感通天下，使天下之心信之，固结如拘挛然，则为‘无咎’也。”所释极当。朱熹言：“九五下应九二，与之同德”。尚秉和说：“‘有孚挛如’者，言系挛三、四也。”徐志锐言：“六四‘绝类’而‘上’，亲比九五；九五则‘有孚挛如’。两爻一刚一柔，紧紧连结在一起，不可分离”。来知德又说：“合九二共成一体，包二阴以成中孚，故有此象”。这些解说，都比不上程颐，他们都把中孚“化邦”的范围看小了。

《象》曰：“有孚挛如”，位正当也。

蔡清说：“‘正’以德言，即刚健中正；‘当’以位言，即居尊位，要分看。”黄寿祺、张善文说：“《彖传》‘孚乃化邦’，正指此爻。胡炳文说：“六爻不言孚，惟九五言之，九五孚之主也。”

上九：翰音登于天，贞凶。

刘大钧说：“‘翰音’为鸡，本之《礼记·曲礼下》：‘凡祭宗庙之礼，羊曰柔毛，鸡曰‘翰音’。”朱熹说：“鸡曰‘翰音’，乃巽之象；居巽之极，为登于天’。鸡非登天之物，而欲登天，信非所信，而不知变，亦犹是也。”这点来知德说得更清楚。来说：“鸡信物，天将明则鸣，有中孚之意。巽为高，‘登天’之象也；又居上位，亦‘登天’之象也”。又说：“鸡鸣则振拍其羽，故曰‘翰音’；则‘翰音’，即鸡鸣二字也。‘登’者，升也。言鸡鸣之声，登闻于天也。”盖信主笃诚，不主扬露，若自鸣其信，借以炫耀世人。如王弼所说：“忠笃内丧，华美外扬”者。如此，则心存诈伪，失中孚之义。上九处信之极，故有此象。若“贞”而不变，则“凶”矣。

尚秉和说：“上应在三，三震为翰、为音”。

《象》曰：“翰音登于天”，何可长也。

胡瑗说：“上九徒以虚声外饰，无纯诚笃实之行，以此而往，

愈久愈凶；故圣人戒之曰：‘何可长’。”孔颖达也说：“虚声无实，何可久长。”然则“何可长”三字，即释“贞凶”之义也。

又按高亨说：“贞，正也。鸡上升于天，以喻庸人上升于朝廷，其人虽正直亦凶，因其才能不称其职也。”又说：“此喻庸人无居高官之才能，而得高官上升于朝廷，必将败事而亡”。高氏之言，说理性颇强，史书中亦有其事。但此种人和事，决难为天下所信，乃中孚的反面也。故并存之。

中孚卦论

过己氏曰：《序卦》说：“节而信之，故受之以中孚。”《杂卦》说：“中孚，信也”。陈梦雷说：“节制使人不越，上下信从；中孚所以次节也。”孔子作《彖传》有“孚乃化邦”之言。王弼《注》曰：“信而后邦乃化也”。根据《易传》及王、陈二家所释，则确然可知中孚为政信问题，亦即立法行法问题。盖法制之立，在于行；有法制而不行，与无法制等。且孔子对政信问题，异常重视，且屡屡言之。考之《论语》如：

- (1) 子曰：“道千乘之国，敬事而信。”（《学而》）
- (2) 子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无轨。其何以行之哉？”（《为政》）
- (3) 子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。”“自古皆有死，民无信不立。”（《颜渊》）
- (4) “上好信，则民莫敢不用情”。（《子路》）
- (5) “子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’请问之。曰：恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉”。（《阳货》）

(6) “子夏曰：君子信而后劳其民，未信，则以为厉己也”。

(《子张》)

根据上述孔子之意。他认为统治者能以信教其民，民方有所适从。因法制不但为约束人民的工具，同时也约束统治者不敢违法妄作。统治者不能依仗权势以喜怒为法，则人民亦可赖法制而得到保障。故国家建立法制，必以孚信为之支柱，无信则法制等于虚设，人民无所措其手足矣。黄寿祺、张善文说：“中孚所发诚信之义，既涉及一般的社会道德，又兼及特殊的政治伦理。”可谓知言。故近世各国论治，均以法制为首要，此群治进步的结果也。历史上的殷鉴，因国家没有法制，致产生许多毁法乱纪的专制独裁分子，带给民族和社会上的灾难，可谓多矣。《周易》于节之后，继之以中孚，有以也。

中孚大《象》“议狱缓死”的意义：

细研前注徐志锐氏所说“虚中求实，实中求虚”的治狱态度，可明白中孚大《象》说的“议狱缓死”；不但是《周易》明慎用刑的至意，也是为政者“诚信”理民的大端。幼时尝阅关汉卿所传《窦娥冤》，及蒲松龄所著《胭脂》等，实有民间冤狱。蒲氏曾慨叹说：“纵能知李代为冤，谁复思桃僵亦屈。”“假中之假以生，冤外之冤谁信？”他的结论是：“听讼不可不慎”。“然事虽暗昧，必有其间。要非深思研察，不能得也。”于此知“缓死”之论，意在留给用狱者一个“深思研察”的时间，以纠正他们的轻率用狱，草菅人命。欲为人间冤狱，求得一个平反昭雪的机会，使法律之“信”，确立于天下；真蔼然仁者之言。

“初九：虞吉有它不燕”的意义：

对此爻之义，各家议论纷然，莫衷一是。主要意见是：

- (1) 荀爽、项安世、李光地、尚秉和、高亨、黄寿祺、张善文、金景芳诸氏释“虞吉”之“虞”为“安”。言“初九”应安守诚信，不必应四；

(2) 王弼、孔颖达释“虞”为“专”。言“初九”宜专心于四，诚信不变；

(3) 张载氏释“虞”为“防”。言初九应四，不可为二、三所乱；

(4) 程颐、朱熹、陈梦雷、徐纪民诸家释“虞”为“度”，即测度、权衡。意为初九测度六四可信孚之后，就不必再他求了。

(5) 徐志锐氏亦释“虞”为“测度”，“权衡”。但不同的是：他说，初九权衡的结果以近比九二为吉。

上述各家之言，虽各有独到之处，但能得“初九”爻辞精义者，惟来知德氏。来说：

“虞者，乐也、安也。燕者，喜也、安也。‘有它’者，其志不定，而他求其所应也。本卦三、四，皆阴爻，六三则阴柔不正，六四则得八卦之正位者。因有此阴柔不正者隔于其中，故周公设此‘有它’之戒。若论本爻应爻，则不容戒也”。

又说：“初九阳刚得正，而上应六四，四盖柔上得正者也。当中孚之初，其志未变，故有与六四相信，而安乐之象。占者如是则吉，若不信于六四，而别信于他，则是不能安乐其中孚矣。故戒占者如此”。

来氏的解释，可取者有三：

(1) 中孚卦继节卦之后，是带有政治性地以诚信相孚之卦。参照《彖传》：“说而巽，孚乃化邦也”之意，则知中孚卦各爻无上下不相应之理。因诚信是有共性的，孚诚的德性，是在人类社会中互相交接中产生的。孔子说：“与朋友交言而有信。”所谓“交”就把共性显示出来了。若说初九在中孚之初，不应与四相交，其道理是牵强的。来氏说“初与六四相信而安乐”，最符合《彖传》之义。

(2) 项安世解中孚说：“六爻皆不取外应。孚在于中，无待于

外”。《折中》案语说：“六爻无应者吉，有应者凶”。这话说三、上两爻尚可，若初与四，即说不通。来氏所释，显然不同意这一说法。

(3) 中孚卦推言孚诚的功效，谓可“信豚鱼”，“化邦”国。盖中孚下卦兑，为悦；上卦巽，为教令。上教其民，民悦其教，其信方可孚于邦国。今四居大臣之位，负政教之责；初居国民之位，且与四为正应；却不敢推诚相信，则九五“化邦”之教，如何得及于民？此来氏“与六四相信而安乐”之说，于爻义深为符合也。

总之，项氏、李光地等所见，偏于居敬存诚的旧说，暗于济世理民的远图，不足取矣。

关于九二爻辞的意义：

善读《易》解《易》者，当能体会某卦的中心意义和主要精神，决不能脱离《易》卦的主旨立论；甚至走向卦的反面。比如中孚卦上接节卦的定立制度，则此卦正是“信豚鱼”、“涉大川”，孚诚立信化成邦国之卦，其精神是积极而务实的。决不是讲主观修养，洁身自好的卦。项安世等学者竟说中孚六爻“孚在其中，无待于外”。噫！此差之毫厘，谬以千里者也。以九二爻为例：二与五爻为中孚卦的核心，“信豚鱼”，“化邦”国之教，非二与五莫属。然张浚、李光地等竟以“其子和之谓初”。无视二、五同德相感的积极精神。至于对“我有好爵，吾与尔靡之”的解释，意见更不一致。揆其意必出于二为臣、五为君，二不能以五为子的观点。但是陈梦雷氏曾说：“二、五以上下之位言之，则五为君，二为臣；以先后之序言之，则二可为父，而五可为子。二《中孚》之实，而五亦以中孚之实应之，有鹤鸣，子和之象。”所说有一定道理。不过称君为子，在特定条件与特定环境中是可以的。《诗·邶风·鸛鸣》中的“鸛鸣，鸛鸣，既取我子，无毁我室！恩斯勤斯，鸛子之闵斯”。这诗中所说的“我子”，就是周公指成王说的。成王幼小，在周公笔下，是可以称“子”的。幼小的君主往往视元老重

臣为父。如：太甲之于伊尹，周武王之于姜尚，成王之于周公，后世如刘后主之于诸葛亮。何况传统说法，《周易》《爻辞》本是周公作的。那么，若说“鹤鸣”、“子和”之文，是周公复相后，用此爻来形容他君臣感召之诚，有何不可呢？我特提出此假设，希《易》学家指正之！

诸儒对“好爵”和“靡”字的解释，有以“好爵”为“旨酒”，以“靡”为“醉”者。主之者为虞翻、孟喜、李光地、徐志锐、高亨、黄寿祺、张善文等；有以“好爵”为“懿德”；释“靡”通縻，义为系恋者。本于《孟子·告子上》“仁、义、忠、信，乐善不倦，此天爵也”之义。主之者为朱熹、来知德、陈梦雷、金景芳等。有以“好爵”为“爵禄”，释“靡”为“散”者，主之者为王弼、孔颖达。

此三种主张，我认为“旨酒”说，在象上无显著联系。因坎为酒，中孚卦除错小过为大坎外，别无酒象。至尚秉和云“震为尊、为爵。”然巽卦亦与醉无联系也。“懿德”说：查震为仁德，为德行；巽为绳。有“系恋”象。然五为君主，二为大臣之位。若只言二、五共同“系恋”、“懿德”，局限于感情共鸣方面，无甚积极的政治意义。金景芳说：“‘好爵’，《注疏》释为‘爵禄’之‘爵’。《周易折中》释作‘旨酒’，我同意按‘爵禄’讲。《孔疏》说：‘靡’，散也。不私权利，惟德是与；若‘我有好爵’，愿与尔贤者分散而共之。我看《孔疏》这段话讲得挺好！”金氏此言，对中孚大旨，十分符合。故吾亦取《注疏》之释为正焉。

各爻爻义：

中孚继节卦立法制度之后，以孚信立义。因国家推行法制，必以孚信为基础。孚信钟于身，施于政，推行之于天下国家，终及之于豚鱼，乃中孚之本旨也。以此而言，初九在中孚之世，阳刚在下，处人民之位，乃秉君子之道，遵法行法者也。国家有善法必赖民以行之。人人遵法行法，则国为有法之国，民为法制之民。

如此，则暴君不敢施其虐，贪残不敢肆其志，痞顽不敢乱其纪矣。但民众遵守法制有安行、利行、勉强之分；而勉强与利行，固不如安行之为尚也。中孚初九曰：“虞吉。有它不燕”。“虞”者，安也，乐也。民乐其政安而行之，此“信及豚鱼”的征验也。

九二与九五，阳刚中正，同德相应。二为致孚之臣，五则中孚之主；二为大贤，五为用贤之君。君臣唱和，以成郅治。周公之于成王、李邕侯之于唐肃、代、德三朝，庶几近之。

六四居阴得正，上比贤君，心无私系，盛而不骄。涣之六四，以“涣其群”而“元吉”；中孚之六四，以“马匹亡”而“无咎”。皆巽德之正也。

六三与上九相应者也。然三以阴居阳，上以阳居阴。三承四阴而遇敌；上乘五刚而失位。六三者以庸才担重任而遇强敌，举措失当，非众所信。宜将士之“或鼓或罢；或泣或歌”也。中孚贵有中实之行，反对虚伪。上九居高位，务虚言，欲逞虚声以取信于人，自难长久。有如王衍当国，清谈误晋；殷浩欺世，貽笑“书空”。“翰音登于天”，何可久乎？

小过卦第六十二

䷛
艮下震上

小过：亨。利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。

“小”者，阴也，柔也。“过”者，过常，过度，过当之义。“小过”，即柔道超过限度也。徐纪民说：“‘过’这个字，兼有‘经过’，‘过度’两种含义。《爻辞》中是‘通过’的意思；而《大象》则明白的解释成‘过度’”。因此卦名的“过”，应按“过度”讲。“亨，利贞”者，以爻言之，卦二，五阴爻，皆得中；二阴又承重阳，故“亨”。以理言之，以柔循物，虽过亦“亨”。然柔必利于正，不正，则失于阴邪矣。“可小事，不可大事”者，尚秉和说：“阳失位而不中，故‘不可大事’。阴得中，故‘可小事’。”俞琰说：“小过之时可过者‘小事’而已，‘大事’则不可过也”。据此可知这下面一段，乃是《易》《彖》对小过定出的范围和原则。“飞鸟遗之音”，来知德说：“小过错《中孚》，象离，离为雉，乃飞鸟也。既错，变为小过，则象坎矣。见坎不见离，则飞鸟已过，微有遗音也。若以卦体论，二阳象鸟身，上下四阴象鸟翼，中爻兑为口舌，‘遗音’之象也。”尚秉和谈象不与此同。他说：“艮为鸟。《易林》本之以艮为黔喙，为鸟。小过下艮，故曰‘鸟’。上震，故曰‘飞鸟’。而震为覆艮，是上下皆‘鸟’。故《传》曰：‘有飞鸟之象焉’”。高亨说：“震为鹄，今名天鹅”。虞翻说：“震为音，艮为止。”“不宜上，宜下大吉”者，马其昶引

“《管子》云：‘鸟之飞也，必还山集谷。不还山则困，不集谷则死’。故曰：‘不宜上，宜下大吉’”。《折中》按语说：“上、下二字，是借鸟飞之上下，以切人事。飞鸟相呼云：‘不宜上，宜下’。在飞鸟则上无止戾，下有栖宿。在人则事高亢者失正，而远于理；卑弱者得正，而近乎情。是以‘大吉’”也。

《象》曰：“小过（亨）”：小者过而亨也。过以“利贞”，与时行也。柔得中，是以“小事吉”也；刚失位而不中，是以“不可大事”也。有飞鸟之象焉。“飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，上逆而下顺也。

此以卦体、卦象释卦名卦辞。王念孙说：“小过下当有‘亨’字”。今从之。“小者过而亨”，言柔虽过了限度，但却有亨道也。来知德说：“当小过之时，不容不小过；不小过则不能顺时，岂得亨？惟小者过所以亨也”。《折中》引朱震说：“事有失之于偏，矫其失必待小有所过，然后偏者反于中。谓之过者，比之常理则过也。过反乎中，则其用不穷而亨矣”。“过以利贞，与时行”者，“以”字，用同“而”字。“贞”者正也。来知德说：“时者，理之当可也。时当小过而小过，非有意，必之私也。时之宜也。乃所谓‘正’也。故‘过以利贞’者，‘与时行也’。”尚秉和说：“艮为时”。柔得中，是以小事吉；刚失位而不中，是以不可大事”者。程颐说：“‘柔得中’。二、五居中也。阴柔得位，能致‘小吉’耳，不能济大事也。‘刚失位而不中，是以不可大事’。”来知德说：“以二、五言，柔顺得中，则处一身之小事，能与时行矣，所以‘小事吉’。以三、四言，凡天下之大事，必刚健中正之君子方可为之。今‘失位不中’，则阳刚不得志矣。所以‘不可大事’。”

“有飞鸟之象焉。飞鸟遗之音”者，宋衷说：“二阳在内，上下各阴有似飞鸟舒翮之象。故曰‘飞鸟’。震为声音，飞而且鸣，

鸟去而音止，故曰：‘遗其音’也。”“不宜上，宜下大吉。上逆而下顺”者，孔颖达说：“此就六五乘九四之刚，六二承九三之阳，释所以‘不宜上宜下，大吉’之义也。上则乘刚而‘逆’，下者承阳而‘顺’。故曰：‘不宜上，宜下大吉’，以‘上逆而下顺’也。”《象》曰：山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

徐志锐说：“雷愈在高处震动，其声音愈响亮，雷震于山上，虽然高于地面或泽面，但不及于天上，其声音只能稍稍过越于正常，故称小过。”（《周易折中·案语》却说：“雷出地则声方发达而大，及至山上，则声渐收敛而微”。）徐纪民说：“在山上有雷，雷声必然过小；所以是小有过度的形象”。以上两说，较能体现“山上有雷”与小过的联系性。下边“行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”三事，均柔道超过限度。盖在小过之时，以柔道纠偏之义也。

虞翻说：“震为行。艮为鼻，坎为涕洟，（按小过大象是坎）震为出涕。丧过乎哀也。”尚秉和说：“兑毁折故曰‘丧’。震为乐，震反为艮，故为‘哀’。‘俭’，亦或为艮止象。”虞翻亦说：“艮为止，兑为小，小用止，故‘用过乎俭’也”。今用其说。

初六：飞鸟以凶。

“飞鸟以凶”句，蔡清说：“不好处全在飞字上”。王弼说：“小过‘上逆下顺’。初应在上卦，进而之逆，无所错足。飞鸟之凶也。”来知德说：“本卦有‘飞鸟’之象，故就‘飞鸟’言之。‘飞鸟’在两翼，而初六，上六又翼之锐者也。故初与上，皆言‘飞’之‘凶’。”又说：“居小过之时，‘宜下’，‘不宜上’，初六阴柔不正，而上从九四阳刚之动，故有‘飞鸟’之象。盖惟知飞于上而不知其下者也，‘凶’可知矣。”

尚秉和说：“艮为鸟。四虽有应，二得敌，应予阻隔；又失位，

故凶。”

炎升按：“飞鸟以凶”的“以”字，王弼似解作“之”字；《周易译注》说：“‘以’，连词，犹‘而’”。何楷解为“自纳于凶。”蔡清引项安世说：“以飞致凶。”来知德说：“‘以’者，因也。因‘飞’而致‘凶’也。”来氏意与项氏略同。予拟从项、来二氏所解。盖初六在小过之初，本宜不飞，顺而在下。但它偏去应四，逆而上翔。如陈梦雷所言：“犹小人附权贵以取祸”。“凶”孰大焉。故《象传》说它“不可如何”。

《象》曰：“飞鸟以凶”，不可如何也。

陈梦雷说：“初不安于下，凶乃自取，无可如何。”徐志锐说：“‘飞鸟以凶’，不可如何也’。何楷：‘以凶’者，自纳于凶也。孽由自作，可如何哉？莫救之辞也。初六之‘凶’，是自取的，无可如何，没法矫正救治了。”

六二：过其祖，遇其妣。不及其君，遇其臣。无咎。

此爻所说的“祖”，是指九四；“妣”是指六五。所说的“君”，亦指六五；“臣”则是指初六。各家释此爻者，意见极不一致，几使读者无所适从。现在我采取较接近《经》义的几家解释，以明爻义。如：来知德说：“阳为父，阴为母，祖妣之象。震艮皆一君二民，君臣之象。”又说：“‘遇者’，非正应而猝然相逢之辞。本卦阴过乎阳，阴阳不可相应。六爻以阳应阴者，皆曰‘弗过’。以阴应阳者，则曰‘过之’。六二柔顺中正，以阴遇阴，不抗乎阳，是当过而不过，‘无咎’之道也。故其象占如此。”高亨说：“‘过’行越其前；‘不及’，行在其后。”尚秉和说：“二应在五，五震为君。乃五不应，故不及其君。”张载说：“与其上附于阳，不若下遇于阴；与其上合于五，不若退附于初。‘宜下’之义也。”观以上所说，对《爻辞》的大意，已略有所了解。但解释最系统者，

还推陈梦雷氏。陈氏说：“三阳在二之上，有父象。四在三上，有‘祖’象。五以阴居尊，有‘妣’象。然五尊而初、二卑，又有君臣之象。二越三、四而上应于五，是‘过其祖’矣。然五阴非正应，是所遇乃妣也。然以爻位言之，五又君也。‘过祖’有继世之誉；过君则有犯分之嫌。当小过时，‘上逆而下顺’。二柔顺中正，过而不过，下与初比，故有‘不及其君’而‘遇其臣’之象。如是则‘无咎’矣。‘过祖’非敢抗祖，乃遇其妣；‘君’不敢过，而与臣‘遇’。正所谓‘可小事’，而‘不可大事’；‘不宜上，宜下’者；故‘无咎’也。”

再：《周易》上的文字，极富灵活性，不可拘泥固执。故“祖”字可释为祖父，亦可释为“君”。“妣”可释为祖母，亦可释为国家。“遇”字可释为遭遇，亦可释作遇合，或引申为适合。“臣”字可释为官吏，亦可释作人民群众。

《象》曰：“不及其君”，臣不可过也。

“及”字即“过”；“不及”，即“不过”。陈梦雷说：“臣过其君，非小过之义矣。”高亨说：“因臣不可超越其君，行在君后，始‘无咎’也。”

九三：弗过，防之，从或戕之。

来知德说：“‘弗过’者，阳不能过乎阴也。两字绝句。本卦阴过乎阳，故二阳皆称‘弗过’。‘防之’者，当备惧防乎其阴也。‘从’者，从乎其阴也。何以众阴欲害九三？盖九三刚正，邪正不两立，况阴多乎阳。”《周易译注》说：“‘从’作副词。犹言‘随着’，‘从而’。《左传·隐公六年》：‘长恶不悛，从自及也’。杜预注：‘从’，随也。此谓九三居下卦之上，处阴遇阳之时，阳刚得正，自恃强盛，不愿过为防备，则将为人所害，故‘凶’。”

炎升按：“从”字，当依《周易译注》解作“随着”为是。来知德以“从乎其阴”为释，非是。

《象》曰：“从或戕之”，“凶”如何也。

何楷说：“‘凶’当如何？谓‘凶’不可测也”。来知德说：“‘如何’者，言其‘凶’之甚也。”

九四：无咎。弗过。遇之。往厉，必戒。勿用永贞。

九四，以刚爻居柔位，合于小过“行过乎恭”的意旨，故曰：“无咎。”这说明它与九三爻的以刚爻居刚位不同。然九当小过之时，刚失位而不中，为时势所限，亦决难过越乎阴，故曰：“弗过”也。“遇之”者，因九四的“弗过”，与九三的“弗过”亦不同。来知德说：“三之阴在下，其性止，故惟当‘防’。四之阴在上，阳性上行，且其性动，与之相比，故‘遇’也。”这就是说九四与六五地位比近，不能不相“遇”。“弗过”而还要“遇之”，亦时与势所限，不得不尔也。然在阴势炽盛之时，四往遇五亦危厉矣。故必须缜密戒备，不可疏忽。而在相遇之时，亦必须灵活应付，审时度势免遭陷害。徐志锐说：“整个形势是刚处劣势而柔欲灭刚，所以九四与柔爻打交道，就有一定的危险性，不能不戒慎恐惧。”因宇宙间，邪正不并立，君子小人，决难长期相处，故曰：“勿用永贞”。“勿用”者，不用之意。“永贞”者，始终坚固不改变也。此解系参照来知德、陈梦雷二氏之意，加以申述，当否请学者指正之。

尚秉和说：“四临重阴，利往，故‘无咎’”。

《象》曰：“弗过。遇之”，位不当也。“往厉，必戒”，终不可长也。

“位不当”，指九四阳居阴位，且逼近六五之阳，不得不“遇之”。“终不可长”，言君子与小人打交道，终难久长。故必须警惕戒惧，脱离危险。如：来知德所说：“终不可相随而长久”。陈梦雷所说：“当随时变通，不可固执也。”

六五：密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。

“密云”，阴气，“西郊”，阴方。“公”指九四。“在穴”，指三、二两爻；因艮为穴也。阴阳调和，雨泽方降。阴气过盛，不能下交于阳，必难成雨。喻六五虽以阴居上，然“失道寡助”，无能为力也。反之，公（指九四）于此时，弋取岩穴贤豪之士，以为助，事可济矣。此《爻辞》尚含有另一种意义，说明文王与纣之事。后论再为详述。

来知德说：“本卦大象坎。‘云’之象也。中爻兑，‘雨’之象也。又兑西巽东，自西向东之象也。以丝系矢而射曰‘弋’，坎为弓，‘弋’之象也。又巽为绳，亦‘弋’之象也。坎为隐伏，又坎出自穴，入于穴，皆‘穴’之象也。”尚秉和说：“《文言》以坤为云，五上重阴，故曰：‘密云’。”虞翻说“兑为西。五动，乾为郊。”张载说：“三止于下，隐伏之象，故曰：‘在穴’”。言象可取。《象》曰：“密云不雨”，已上也。

尚秉和说：“‘已’上，与小畜‘尚往’同义。”龚焕说：“‘密云不雨’。小畜谓其‘尚往’者，阴不足以畜阳，而阳‘尚往’也。小过谓其‘已上’者，阴过于阳，而阴‘已上’也。一为阳之过，一为阴之过，皆阴阳不和之象；故不能为雨也”。

上六：弗遇。过之。飞鸟离之，凶。是谓灾眚。

尚秉和说：“‘弗遇’，言为五所格，应三难也。三巽体，巽为疾病，故为灾眚”。孔颖达说：“以小人之身，过而‘弗遇’，必遭罗网。其犹飞鸟飞而无托，必离矰缴，故曰：‘飞鸟离之，凶’也”。“离”通罹。“灾眚”，即灾殃，祸患。徐纪民说：“上六是阴柔小人，也是这一阴过盛的极点，没有遇到任何阻挡，以致飞升过度，终于触及法网；就像鸟飞到天上，没有安身的地方，遭到被射杀的凶险。”陈梦雷说：“上六动体之极，又阴过之极。震有飞鸟象，变离为网罟，有‘飞鸟离之’象。阴柔过高，天灾人眚，

皆所自取，‘凶’之甚也。”

《象》曰：“弗遇。过之”，已亢也。

徐纪民说：“这是小人升得过高，已经到尽头的缘故”。

俞琰说：“六五曰：‘已上’，谓其已过也。上六又过甚，故曰：‘已亢’。”赵汝樸又说：“‘已上’未为极，‘已亢’则极矣”。

炎升按：虞翻说：“飞下称亢”。尚秉和说：“亢通颠。‘已亢’者，言飞鸟离灾而下也”。均不合小过“宜下”之义，故不取之。

小过卦论

过己氏曰：《易》之道，刚柔互用；然“小事”以用柔为胜，“大事”不可用柔。此修己立身，治国经世的要义，乃《易》教不同于老庄哲学之处也。夫老子之道贵柔，而偏于画一。《易》小过论柔曰：“可小事，不可大事”。《折中·按语》说：“大事，谓关系天下国家之事，小事谓日用常行之事。”夫“日用常行之事”，岂可与“天下国家之事”相比？《论语》说的“大德不逾闲，小德出入可也”。（见《子张篇》）细考《论语》之所谓“闲”。“闲”者，“阌”也。犹原则也。《易》学家主张刚柔得中。今以小过之象言之，二阳在中，四阴在外，阴过阳，柔过刚矣。以义理言之，二、五之柔得中，三、四之阳失位，是小者可过，大者不可过也。小过所以“亨”者，以小事过柔，有可亨之道，然而须合乎时中之正；若大事亦用柔，则逾闲而离其原则，即不合时中之道矣。《折中·按语》说：“任大事贵刚，取其强毅；可以遗大投艰也。处小事贵柔，取其畏慎；为能矜细勤小也。二者皆因乎时。‘得中’者，适乎时之谓也”。太史公在《廉颇蔺相如列传》中说：“相如一奋其气，威伸敌国；退而让颇，名重泰山”。夫“威伸敌国”，天下

国家之事；“退而让颇”，处世对人之事；两者之大小不同。相如一柔一刚，处之得当；国家卒赖之以安。非合小过之精义者乎？且韩信力能夷灭拔山盖世之项羽；其始也，甘受辱于淮阴少年。郭子仪芟刈安、史之大乱；其终也，不追究发掘其父墓的盗贼（按：盗贼为鱼朝恩所使）。亦小过之意也。

再程颐说：“小过，小者过其常也。盖谓小者过，又为小事过，又为过之小。”陈梦雷说：“小过以事言之有三义。小有所过；一也。大者不可过；而小者可过；二也。所过者小；三也。”徐志锐说：“小过兼有三层意义。一是指全卦六爻，四柔对二刚，柔过而刚不过；阳大阴小，因柔过而称小过。二是指阴柔过越得甚小，三刚三柔，是平衡适中，四柔对二刚，则稍稍偏中；所以小过又是阴柔过越甚小，也可以称阴柔稍过。三是指既然阴柔稍过，则可以进行矫正。矫正又必须过其正，惟有过正而后才能反归于中，这也可以称小过。小过有矫枉过正之义”。三氏之言辨矣。然皆就小过卦名立义，非《彖辞》的全旨也。且既知“小者过常”。或“因柔过而称小过矣”。又举出“小过有矫枉过正之义”。关于“矫枉过正”之说：程颐、胡炳文等学者亦曾言之。夫天下之事，固有不矫枉不能反乎中者。今视小过为补偏救弊，拨乱反正的济世之术，则亦人世间常有之事，常见之理也。特并存之。

对“飞鸟遗之音”的解释：

《彖辞》“飞鸟遗之音”的“遗”字，诸家多解作“遗留”的“遗”。惟孔颖达释王弼注曰：“‘飞鸟遗其音，声哀以求处’者。‘遗’，失也。鸟之失声，必是穷迫，未得安处。《论语》曰：‘鸟之将死，其鸣也哀。’故知‘遗音’即哀声也。”予以为《彖辞》“不宜上，宜下大吉”一句，实圣人为“小过亨”留下的理论根据也。人从“飞鸟”之“不宜下，宜下”，悟出处“小事”的“不宜上，宜下”。盖人能在“小事”上过柔，能“亨”之道也。孔氏所以释“遗音”为失声者，以常识论之，鸟飞过高，则失其栖宿，低

飞则有枝可依。今飞而“遗音”，必是高飞时失声无疑。且《易》之例，凡文义不明者，当求之于象。小过除大象似鸟之外，上卦震，下卦艮，互卦巽，皆鸟象。而上互兑，为号，为毁折，为传呼；下互巽，为号咷，皆失声之象也。既听到鸟有失声之哀，则知其“不宜上”；而“宜下”则“大吉”也。王、孔二氏之释，于象符矣。

论《象辞》“行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭”，在人事上的作用：

孔子所说的三种过，其意义与《老子》二十九章中“圣人去甚，去奢，去泰”的精神略同。内容处处结合正字，合乎《卦辞》所标明的“利贞”的意旨，这是很明白的。徐纪民说：“《论语·为政》中说：‘恭近于礼，远耻辱也’。《八佾》中说：‘礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚’。都与这一《象传》的观点一致。”徐的说法是对的。林希元也说：“‘过乎恭’，而至于‘足恭’不可也；‘过乎哀’而至于‘丧明’不可也；‘过乎俭’而至‘豚肩不掩豆’不可也。”林氏举的都是过而不正的例子。

且孔子所作的小过大象，确含有矫枉过正的用意在内。晁补之曾说：“时有举趾高之‘莫敖’，故‘正考父’矫之以循墙；时有短丧之‘宰予’，故‘高柴’矫之以泣血；时有三归反玷之‘管仲’，故‘晏子’矫之以敝裘。虽非中行，亦足以矫时励俗。”以此见孔子的三过主张，有些与老聃的一切贵柔不同。盖孔、老两家的哲学，用世与避世的观点，迥然不一致也。

再三过在中国历史上的不同时代曾起过不同的作用。如魏公子无忌之于夷门侯嬴，屠者朱亥；张良之纳履于圯上老人；张释之之为王生结袜，非“行过乎恭”乎？颜回死孔子哭之痛，而不与之车为椁，非“丧过乎哀”乎？大禹之“恶衣服”，“菲饮食”，“卑宫室”；晏子的一狐裘三十年；非“用过乎俭”乎？盖此种过，均为济大事，矫流俗必不可少的要举。故小过的应用，并非无的

放矢的苦行，与老庄的一切贵柔有别矣。

对六五爻辞的体会：

六五《爻辞》，与小畜卦《彖辞》同；只少一个“亨”字，多“公弋取彼在穴”一句。小畜上互为离，离为日。小过下卦艮，艮亦为日。小畜上卦巽，巽为风；下互为兑，兑为雨。小过下互为巽，上互为兑，亦为风为雨。小畜兑为西，乾为郊。小过兑为西，五动成乾，为郊。又艮为里邑，为田，为场，亦郊象也。是二卦之象，基本相同。故都说“密云不雨，自我西郊”也。“不雨”，解作未雨。“我”，文王自称。“西郊”，指岐周之地。朱熹注小畜说：“文王演《易》于羑里，视岐周为西方，正小畜之时也。”是朱熹以乾阳指文王，巽阴指纣。今小过乃阴过盛，阳失位之卦，盖以九四指文王，六五指殷纣。观九四“弗过。遇之。往厉，必戒”的困难处境，亦文王拘羑里之象也。然则小过六五《爻辞》与小畜《彖辞》相同，原因可知矣。不过六五的“密云不雨，自我西郊”，含有两种意义。第一种是说：“密云”，阴气，“西郊”，阴方。六五为小过之主，以阴居上，不下交于阳。比如阴阳不和，自然不能沛降霖雨。第二种意思是：殷周之际，纣势过强，文王被纣所囚。然这时天下厌纣之暴，革命情绪，日渐高涨。正如高亨氏所言：“‘密云不雨，自我西郊’，乃事在酝酿之象”。盖大雨之前，密云布满天空，尚未沛降，暗示革命形势，行将从岐周而来。并非像金景芳氏所说天气谚语说的：“云行东，车马通；云行西，披雨衣”那一套，认为“密云”，“西郊”，是云向东行的好天气，不能下雨了。因为《周易》《爻辞》是西周初年的学者作的（也不排除周公），他想到小畜卦既是以阴畜阳，文王引以自况。那么，小过卦又是阴过乎阳，六五者小过之主，正可把它比作殷纣，认为它的过阳是有时间性的，也会被革命形势所冲垮的。作《易》者当时只是按象谈理，并没计较西方“密云”会不会下雨那一段。所以朱熹说小畜《彖辞》的“我”，是“文王自我”。那末，小过六

五《爻辞》的“我”，则就是周朝臣民的自我了。

谈到“公弋取彼在穴”一句，“公”指九四。四震体，震为诸侯，上公之位；暗指文王。“穴”，指艮，艮为穴。“彼”，指九三，和六二，都在艮穴之中也。小过之时，“不宜上，宜下”。故贤豪之士，多隐居下位岩穴之中，如太公望，“十乱”之俦，文王以绳弋而取之，使不致离去也。胡璣说：“‘弋’者，所以射高也。‘穴’者，所以隐伏而在下也。‘公’以弋缴而取‘穴’中之物，犹圣贤虽过行其事，意在矫下也。”钱志立说：“鸟在穴而不飞，所谓‘不宜上，宜下’者也。故公‘弋取’以为助。”姚舜牧说：“时值小过，‘宜下，不宜上’，阴至于五，过甚矣。当此之时，欲沛泽于生民，必须下求岩穴之士以为辅则可也。故又戒之以求助，抑之以下贤。”三氏之说，都以“在穴”为岩穴隐逸之士，得其解矣。

各爻爻义：

初六爻以“飞”致“凶”，其犹扬雄之仕莽乎？雄若不事莽，则西蜀高卧，芳名可垂百世，一美新而身名俱裂，焉得不“凶”乎？

六二“过祖”而“遇妣”，“不及君”而“遇臣”者。历史上诚有伊、周、诸葛武侯其人，为了国家和人民，身系天下之重，而鞠躬尽瘁，吐哺忘餐，无攫夺最高统治权之思者；此封建时代为了巩固封建制度，为臣民所制定的道德标准耳。其思想意识不可语于民主时代也。

九三之“凶”，与东汉时陈蕃、窦武诛宦官之事相类。宦官于汉之末季，如城狐社鼠，防不胜防。“从或戕之”，“凶如何也”。

九四“弗过。遇之。往厉，必戒”之地位，其处境的困难，惟西伯事殷纣，颇有相似之处。求之近代，蔡松坡将军与袁世凯之事，符节亦合。革命与反革命，焉能“永贞”乎哉？

九五爻：在殷周之际，纣之淫威，已不能为雨；而西周革命形势，正在酝酿。当时岩穴有为之士，正切“西方美人”之思，

“公”弋而取之，应天顺人之功成矣。至于上六，以小人而居高位，有过分之想，英豪远避，极不知返。英学者巴克特氏有“飞扬跋扈和傲慢的行为，招来反对，导致事故”之言，尚属中肯。观于东汉的董卓，其下场亦庶几近之。

既济卦第六十三

☵
☲
☵
离下坎上

既济：亨小，利贞。初吉，终乱。

郑玄说：“‘既’，已也；尽也。‘济’，度也。”孔颖达说：“‘济’者，济渡之名，‘既’者皆尽之称。万事皆济，故以‘既济’为名”。朱熹说：“‘既济’，事之既成也。为卦水火相交各得其用；六爻之位，各得其正。故为‘既济’。”陈梦雷又说：“既济、未济二卦，皆有坎体。坎在内，有险为未济；坎在外，则无险为既济也”。以上释既济卦名，及其组成的意义。“亨小”者，朱熹说：“‘亨小’当为‘小亨’。大抵此卦及六爻占辞，皆有警戒之意，时当然也。”陈梦雷说：“六爻，阳在阴下，故亨者小”。来知德说：“‘亨小’者，言不如方济之时，亨通之盛大也。譬如：日之既昃，不如日中之盛，所以‘亨小’而不能大也。”

“利贞，初吉终乱”者，来知德说：“‘利贞’，即泰之‘艰贞’也。‘日中则昃，月盈则食’；‘无平不陂，无往不复。’一治一乱，乃理数之常。方济之时，人心儆戒，固无不吉矣。及既济之后，人心恃其既济，般乐怠傲，未有不乱者，此虽气数之使然，亦人事之必然也。故‘利’于‘贞’。”孔颖达说：“人皆不能居安思危，慎终如始。”故戒以今日既济之初，虽皆获吉，若不进德修业，至于终极，则危乱及之。”尚秉和说：“既济之初，上下得所，民物咸宜，故‘初吉’。然《易》之道，以变通为贵，无或休息，止而终于是，则《易》道穷矣。故‘终乱’。”按《周易》之道，“危者使平，易者使倾”；人之恒情，亦“靡不有初，鲜克有终”。

既济《卦辞》说：“初吉，终乱。”盖从人事上的实践得来也。

《象》曰：“既济，亨”；小者“亨”也。“利贞”，刚柔正而位当也。“初吉”，柔得中也。“终”止则“乱”，其道穷也。

朱熹说：“济下疑脱‘小’字。”金景芳说：“《易经》传抄，其中有一些错乱。《彖传》讲：‘既济亨，小者亨也’应是‘既济小亨，小者亨也’。这意思是明白的。‘小者亨’，主要是‘柔得中’。”“利贞”句，来知德说：“初、三、五阳居阳位，二、四、六阴居阴位，刚柔正而位当也’。‘刚柔正’既是‘位当’。有‘贞’之义，故曰‘利贞’。”徐志锐说：“六爻当位又全部构成相比相应，在六十四卦中唯此一卦是如此齐整，故言‘刚柔正而位当’也”。“初吉”句，来知德说：“‘初’指六二。二居内卦方济之初，而能柔顺得中，则思患深而预防密，所以‘吉’也。”“终止则乱”句，来知德说：“人之常情，处于常无事之时则‘止’心生，‘止’则心有所息，而不复进，‘乱’之所由起也。处艰难多事之时，则戒心生，戒则心有所畏，而不敢肆，此治之所由兴也。可见非‘终’之为‘乱’也，于其终而有止心，此‘乱’之所由生也。不‘止’，‘乱’安从生？文王曰：‘终乱’。孔子曰：‘终止则乱’；圣人赞《易》之旨深矣。‘其道穷’者，以人事言之，息胜敬则凶，此人道以理而‘穷’也。以天运言之，盛极则必衰，此天道以数而‘穷’也。以卦体言之，水在上终必润下；火在下，终必炎上，此卦体以势而‘穷’也，今当‘既济’之后，‘止’心既生，岂不终乱？故曰：‘其道穷’。”来氏的解释十分允当。

《象》曰：水在火上，既济。君子以思患而预防之。

孔颖达说：“水在火上，炊爨之象。饮食以之而成。性命以之而济。故曰‘水在火上，既济’也。但‘既济’之道‘初吉，终乱’。故君子思其后患而预防之。”徐纪民说：“水在火的上方，也

有使火熄灭的弊害。君子应当效法这一精神。凡事在完成之初，就应当考虑到接踵而来的弊端，事前加以预防。”

徐志锐氏是以辩证观点解释《易》象的。他说：“既济卦体上坎下离，坎为水，离为火，是水在火上。水性润下，火性炎上，二者是矛盾对立的。但水火不相入而相资，对立面能够统一起来，以发挥其济物的功用，故称既济。‘君子’观此象以‘思患而预防之。’龚焕曰：‘水上火下，虽相为用，然水决则火灭，火炎则水涸，相交之中；相害之机伏焉。故君子思患而预防之。能防在乎豫，能豫在乎思’。水火相济发挥功用，这是它统一性的一面；然而水火相灭还有矛盾性的一面，统一相济是暂时的，矛盾斗争则是绝对的。这要在其统一相济之时，想到它的绝对对立，采取措施预防它转向未济。”

在取象方面：尚秉和说：“坎为患、为心。故曰‘思患’。”来知德说：“患者蹇难之事，象坎险；防者，见几之事，象离明。思以心言，豫以事言。‘思患’者虑乎其后；‘预防’者图之于先。能如此则未雨而彻桑土，未火而徙积薪。天下之事莫不皆然，非但既济当如是也。”

初九：曳其轮，濡其尾，无咎。

“曳”牵引也。《庄子·天下》：“推而行，曳而后往”。“曳其轮”，是渡河时用力牵引车上的轮轴使前进之意。“濡”，濡湿也。是狐狸为了渡河不惜濡湿了尾巴。金景芳说：“《风俗通》说：‘狐欲过河，无如尾何’。《易》说‘濡其尾’，是过河一定要掀起尾巴。”徐志锐说：“既济以渡河去比拟事物历经险难而后取得成功。初爻则为到达了彼岸，是取得成功的开始。《爻辞》以大车和狐狸渡河为象而言‘曳其轮，濡其尾’。王申子：“‘曳，牵引也。濡，浸湿也。大车过河虽然已达到彼岸，但车轮仍陷在泥水里，仍须用力牵引，才能登上陆地。”徐氏注既济初九说“曳轮”“濡尾”是车狐欲渡河用力牵引之象，其义本自王弼和孔颖达。王弼

《注》说：“处既济之初，始济者也。始济未涉于燥，故‘轮曳’而‘尾濡’也。”孔颖达说：“初九处既济之初，体刚居中，是始欲济渡也。始济未涉于燥，故‘轮曳’而‘尾濡’。故曰：‘曳其轮、濡其尾’也。”王、孔、徐三氏说得甚好。朱熹、来知德说皆以“曳轮”，车不前；“濡尾”，狐不济为释。似不合既济“终止则乱”之旨，故不取之。

来知德说：“坎为轮、为狐、为曳，初在狐之后，尾象，在水之下濡象。若专以初论，轮在下，尾在后，皆初之象。‘濡其尾’者，垂其尾于后，而濡濡其水也。”尚秉和说：“初应在四，四坎，为‘曳’、为‘轮’、为‘濡’。四居坎下，故曰‘曳’曰‘尾’，所有象皆在应爻。旧解苦于本爻求，胡能合乎？”

《象》曰：“曳其轮”，义“无咎”也。

王弼说：“虽未造易（按指河岸平易之地）心无顾恋，志弃难（即志在摆脱险难）者也。其于义也，无所咎也。”孔颖达说：“志在弃难，虽复‘曳轮’，‘濡尾’，其义不有咎，故曰‘无咎’。”

徐志锐说：“初九的爻象看来都是很艰苦又很危险的。但因它是最后努上一把力而取得成功，危险也不危险，其义是应该无咎的。”

六二：妇丧其茀，勿逐！七日得。

“茀”：郑玄说：“车蔽也”。黄寿祺、张善文说：“茀，古代贵妇女所乘车辆上的蔽饰。《诗经·卫风·硕人》‘翟茀以朝’。孔颖达《疏》‘茀’，车蔽也。妇人乘车不露见，车前后障以翟羽，以自隐蔽，谓之‘茀’。”程颐说：“二，阴也。故以妇言。‘茀’，妇人出门以自蔽者也。‘丧其茀’，则不可以行矣”。徐志锐说：“‘妇丧其茀’是说妇人想乘车出门，但因丧失了车棚，而不能成行。这里则用来说明六二不可有所作为。《彖传》曾强调‘初吉，柔得中也’。即于成功之始，用柔不用刚，唯用柔无所作为，才能

有利于保持局面的稳定。六二这个爻位，正是成功的开始，大局已定。柔中的六二不应有何进取，只应坐守其成。‘勿逐，七日得’。是说不必将丢失的车棚找回来。七日以后，会有人送回来。此句也是告诫六二不可动，因找回来车棚，六二就要动。”

“七日得”的意义：程颐说：“卦有六位，七则变矣。‘七日得’谓时变也。”来知德说：“阴阳极于六，七则变矣。时变则自得，盖变则通之意。”

王肃说：“离为妇”。陈梦雷说：“坎为舆，为盗，故有‘妇丧其茀’之象。”

《象》曰：“七日得”，以中道也。

徐志锐说：“‘以’字，可释作‘用’。处于阴阳中和，局势稳定的太平之时，六二不动，行无为而天下治，这就体现了用中道，以保持中和与稳定。”

炎升按：陆贾劝汉高祖不能以马上治天下；曹参为相，守萧何之政，而勿失。均“丧茀，勿逐，七日得”之义也。

九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

徐志锐说：“高宗是殷王武丁，武丁为殷代中兴之君，于殷道衰微之世，内整纪纲，外伐鬼方，振兴了国势，巩固了边防。经过了六二的守成，至九三便出现了人情苟安、事事怠慢，已显露了弊端。但九三为刚爻，可以有所作为，所以用殷王武丁为象，说明又得中兴。但三年克之，又足见用力之艰难。”尚秉和说：“《易林》既、未济，偶用半象，本之《易》也。三、四形震，震为帝为主，故曰‘高宗’曰‘伐’。坎为三年，为鬼方。《汉书·西羌传》云：‘殷室中衰，诸侯叛，至高宗伐西戎鬼方，三年乃克’。小人谓上六，兹以三爻发之者，以三应在上六，故预戒也。”徐纪民说：“根据在河南殷都废墟出土的卜辞，高宗时代曾经与苦方、土方等国发生战争，也说‘鬼方’就是苦方；一是说是后来

的匈奴。”

来知德说：“离为戈兵，变爻为震，戈兵震动，伐国之象也。‘鬼方’，北方国也。三与上六为应，坎居北，故曰‘鬼方’。离居三，三年之象也。既济之时，天下无事矣。三以刚居刚，故有伐国之象。然险陷在前，难以骤克，故有三年方克之象。夫以高宗之贤，其用兵之难如此。而况既济无事之时，任用小人，舍内治而幸边功，未免穷兵厉民矣。故既言用兵之难，不可轻动，而又言任人不可不审也。”

炎升按：九三在既济成功、天下已定之时，正是人心思止，耽于安乐，危机萌生之际。“小人”者，灾祸之源、乱亡之因，国家宴安之时最易滋生。故《易》于“高宗”克“鬼方”之后，接着说“小人勿用”，实为当头棒喝。且殷高宗曾以能用贤著称。他尝得傅说于版筑之间，一朝用为首辅，佳话流传于百世。于这样英明之主，《易》犹以“小人勿用”戒之，是在说明“小人”对国家危险之大也。再者九三在济道将革之际，提出“小人勿用”四字，也就是对既济转入未济，下一个伏笔。观“六四”的“终日戒”，“有所疑”可知矣。

《象》曰：“三年克之”，惫也。

来知德说：“‘惫’者，病也。时久师老，财匱力困，甚言兵不可轻用。”徐志锐说：“用三年时间平定了内忧外患，虽然安定了局面，但耗资费力，疲惫不堪，这也就产生了新的隐患。”

六四：繻有衣袽，终日戒。

“繻有衣袽”，王弼说：“‘繻’宜作‘濡’，‘衣袽’，所以塞舟漏也。”可从。徐志锐说：“‘繻有衣袽，终日戒’，是说行船时要携带一些破旧的衣服，以备船破漏水时进行堵塞，有戒备，才能无祸患。六四的爻位已离开下体而入上体，经过九三的整治中兴，至六四又得稍安，但潜伏着危机，不能不有所防范”。

程颐说：“四在济卦而水体，故取舟为义。四近君之位，当其位者也。当既济之时，以防范虑变为急。”《折中》引张清子说：“六四出离入坎，此济道将革之时也。济道将革则罅漏必生。四坎体也。故取漏舟为戒。‘终日戒’者，自朝至夕，不忘戒备，常若坐敝舟，而水骤至焉，斯可以免覆溺之患。”尚秉和说：“四、五巽象，巽为帛、亦为袂。离为日，坎为忧，故曰‘终日戒’。”虞翻说：“四在两坎间，故‘终日戒’。”

炎升按：来知德说：“细密之罗曰縠。”因此，他认为“縠有衣袂”是“虽有縠不衣之，而衣其敝衣。济道将革，不敢恃其服饰之盛也。”义似可取。惟在济卦中以取舟象为胜。且尚秉和主张既济卦取半象。又说：“四、五巽象”。如此则巽为舟，以舟漏训“縠”，为“縠”顺理成章矣。故不取来说。

《象》曰：“终日戒”，有所疑也。

来知德说：“‘疑’者，疑祸患之将至也。”徐志锐说：“吴澄：‘有所疑者，于犹胜之时疑其必有败坏也。’六四居多惧之地，有疑能知戒惧，也可维持一下局面。”

尚秉和说：“坎为疑”。

九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭。实受其福。

各家解此爻，言人人殊。按历史事件解释说：“东邻”是朝歌；“西邻”是岐周。按爻位解释：程颐、朱熹、陈梦雷、金景芳诸家说：东为阳，西为阴。应以九五为“东邻”，以六二为“西邻”。而崔憬、来知德、李光地、尚秉和诸家又以九五为“西邻”，六二为“东邻”。只有张横渠氏以上六为“东邻”，六四为“西邻”。我采取上六为“东邻”，九五为“西邻”说。理由在后论中申述。王弼说：“‘牛’，祭之盛者，‘禴’，祭之薄者。”虞翻说：“禴，夏祭也。离为夏。”《辞海》“禴是淪的假借字，为‘淪煮新菜而祭。’（见《汉书·郊祀志》颜师古《注》）盖既济一进入上卦，已濒于

“终乱”。上六已过于济，骄奢不反，故以杀牛为祭。九五阳刚中正，孚诚居中，知济时已过，能躬行节俭，以率其下。在祭鬼神时，只以禴祭抒其诚敬之心，而鬼神亦享其祭。“实受其福”者，《集解》引卢氏说：“明鬼神享德不享味；故德厚者，吉大来也。”王弼说：“祭祀之盛，莫盛修德。故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞于鬼神。故黍稷非馨，明德惟馨。是以‘东邻杀牛’不如西邻之禴祭，实受其福也。”来知德说：“五变坤，牛之象。离为戈兵，坎为血；见戈兵而流血，杀之象。坎为隐伏，人鬼之象。杀牛盛祭，禴薄祭。”尚秉和说：“离为牛，兑为毁折，为斧。故曰‘东邻之杀牛’。坎为饮食，故为祭。禴，薄祭也。坎为薄，故曰：‘西邻之禴祭’”。

《象》曰：“东邻杀牛”，不如西邻之时也。“实受其福”，吉大来也。

“时”者，应时之祭，如时羞，时鲜等；物美而价不费，且适合当时的需要，不必杀牛，过于奢侈。正如王弼所说：“在于合时，不在于丰也。”又高亨说：“《广雅·释诂》：‘时，善也’。古语谓食品祭品之善为时。《诗·鱼丽》曰：‘物其有矣，维其时矣’。《顿弁》曰：‘尔酒既旨，尔肴既时’。《生民》曰：‘孔臭蚩时’。‘时’，皆食品、祭品美善之义。言殷王之厚祭，不如周王之薄祭之善也。”其义亦通。再来知德以：“不如西邻之时也的‘之’字，是‘知’字的误写。应为‘不如西邻知时也’。盖济道终乱之时，此何时哉？能知其时，艰难非薄以处之，则自有以享其既济之福矣”。来氏意“西邻”洞悉时艰，故采用薄祭，以挽救既济之“终乱”，意甚明白。特并存之。“吉大来”者，来知德说：“‘大’字即‘实’字，‘吉’字即‘福’字，‘大’与‘实’皆指五也。言如此损约，则五吉而受其福矣。”

上六：濡其首。厉。

既济以渡河取象。金景芳说：“‘濡其首’，狐狸过河把脑袋都淹了。”渡河淹了脑袋，其危厉可想而知。胡瑗说：“物盛则衰，治极必乱，理之常也。上六处既济之终，其道穷极，至于衰乱，如涉险而濡溺其首，是危厉之极也。皆由治不思乱、安不虑危，以至穷极而反于‘未济’也。”

尚秉和说：“坎为首。阴乘阳，故‘濡其首’。《彖》所谓‘终乱’者，即此爻。”

《象》曰：“濡其首，厉”，何可久也！

“何可久”。来知德说：“言必死亡。”孔颖达说：“‘何可久’者，首既被濡，身将陷没，何可长久也？”

荀爽说：“居上濡五，处高居盛，必当复危，故‘何可久’。”

既 济 论

过己氏曰：既济者，大功告成之名也。夫天下事未有不期成者，既成矣，未有不期恒与久者。今观既济《彖辞》一则曰：“亨小，利贞。”二则曰：“初吉，终乱”。何其诡异之甚也？！予思之，又重思之，而恍然得其解矣。且以国事言之：往古未可知也，请征之有史以来。夫秦自孝公变法励精图治，传及六世，延百有余岁；始皇继统，又三十七年，盖将百五十载，统一之功始成；可谓既济矣。然而二世胡亥立，竟三年而亡之，何其速也？西晋司马炎赖祖若父半个世纪之经营始代魏践祚。然享国仅二十六年，《徙戎》兴论，铜驼生悲，传惠、怀、愍三帝，转瞬衰亡焉。再苻坚之兴，得王猛之佐，统一华北，国势赫然；可谓既济矣。然猛死骄生，淝水一战，败亡立至；非“终乱”而何？至于唐玄宗中兴唐室后，国内富庶，黎民宴安；启日、韩之文明，开亚欧的襟塞，亦可谓“既济”、“初吉”矣。然李（林甫）杨（国忠）辅政，治道止息，安史之乱至，几亡其国。“终止则乱”，何其验也？此

外，后唐庄宗之沉溺伶官，太平天国洪秀全的坐困南京，均有相同之处，不必详述。至于社会编户之民，赖勤苦而兴，任骄淫而败者更多，不能悉举也。且殷纣之时，国势强盛，曾征东夷而囚西伯，可为“小亨”矣。及至三仁去，妖姬宠，而竟鹿台自焚者，其非“终乱”乎？侯果氏解《易》，指既济为殷亡周兴之卦，非无稽之言矣。元儒胡云峰说：“创业之主，以忧勤而吉；守成之主，以逸乐而乱。‘初吉’不几时，‘终乱’乃叠见。圣人所以于既济之时，深戒之也。”欧阳修有言：“忧劳可以兴国，逸豫足以亡身，自然之理也。”夫自然界日月之盈缺、寒暑之往来、山川之平陂、生物的荣枯，皆有“始吉终乱”的迹象，人事何能例外？然既济有“利贞”之训，丰《象》有“勿忧宜日中”之辞。《周易》的特点，不在“道法自然”而在充分发挥人的主观能动性。故“人定可以胜天”，圣人之心，“先忧后乐”；与造化之“鼓万物而不与圣人同忧”者迥异。《周易》殿既济以未济者，一是揭示“终止则乱”之理；视宇宙永无绝对的既济，天下事也无绝对的成功，正如孔颖达所云：“若能进修不止，则既济无终。‘既济’‘终乱’，由止故乱。”二是世界的变化，是永无止息的。乾《象》说：“天行健，君子以自强不息。”果能“既济”以“未济”为心，无终与有终同戒；以人持天，治不忘亡。则“既济”之终不“乱”，“日中”之盛可“勿忧”而常保矣。《周易》将辩证法矛盾统一的原理，应用于经世治国之术；于既济未济二卦，发挥得最为深刻，今谓我中华文明，应用辩证法矛盾统一规律者，首在《周易》非过言也。

既济既是事业成功之卦。初九爻是事业将完成时功亏一篑。故在车轮将达到彼岸的时候，还要再加上一把劲，努力牵引车轮最终达到平易之地。王弼氏说“志在弃难”，就是这个意思。要按程颐、朱熹、来知德诸氏的解释，说是在既济之初，应当设戒，不敢轻举妄动。这样在既济之始，尚束手束脚，不敢有所作为；既

在何时？济有何期？且亦不合“终止则乱”之戒，不可取也。

六二爻的“妇丧其茀，勿逐，七日得”者，是说天下事，尤其国家政治，在真正成功之后，不可过于张皇苛扰，应采取复苏经济之策，与民休养生息。即《诗·大雅·民劳》：“民已劳止，迨可小康。惠此中国，以绥四方”之意。“茀”者，古代贵族妇女蔽车之帘；无“茀”，则妇不能行。“丧茀，勿逐”，妇女不急于求进也。“七日得”者，喻到了一定时期，“茀”至而车自行。如羽毛丰满，方可高飞也。考周、汉的初建，皆采取此种政策，人民和国家，胥受其惠。秦、隋建国后，乃反其道而行之，皆不旋踵而亡其国。是即“丧茀”逐与“勿逐”的具体说明也。《系辞传》说《周易》的特点为“其称名也小其取类也大。”（按指《易》惯以微小的事物，包含宇宙间一切重要的道理）。这种表现手法，为《易》所独有。《诗》虽有隐比之方，然而规模逊《易》远矣。

九三“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用”者，历史事实，凡国家在经过一番整顿，内臻承平，外振国威，国势达到一定富强程度的时候，也正是主上骄盈、小人竞进之时。盖“小人”者，如腐树中的虫，鲍肆中的蛆，臭水中的微菌；在物体运动之时，尚不易产生，若物体运动一旦停止，它们就会弥漫滋长。如不能大力加以荡涤，则天下生物，无不蒙其危害。迨“小人”势力盘结而不能去，国家的祸乱，将不可解除。向所谓既济的盛时，将倏焉化为泡影。欲挽救之，已无能为力矣。夏、商之末，不必言矣。汉武帝在位，国威远播，及乎晚年竟招致巫蛊，方士的蛊惑；唐玄宗开元之治，府库充盈；天宝以后，竟开宦官、奸臣乱政的危局。明代洪武、永乐之后，皇帝逐渐走上骄奢淫逸之路，权臣、宦竖，交替弄权，正人君子，备受摧残，国遂灭亡。清代于雍乾之后，皇族相率沉湎于富厚尊荣，贪污堕落；致敌国扣门而入，国土餽蚕食鲸吞之祸。皆小人弄权之过也。唐之德宗宠信奸相卢杞，召来朱泚之乱逃奔奉天，几亡社稷。然当其语李泌说：“卢杞清介

敢言，人皆指其奸而朕不觉也。”泌对曰：“陛下能觉杞之恶，安致建中祸耶？”故古今“小人”之为害，皆植根于统治者的不觉中，匪特唐德宗为然也。《易》于“既济”，既成之后，曰“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用”。其设戒可为深刻矣。

六四：“繻有衣袽，终日戒”者，乃国之大臣，在国家危难初萌时，目睹政治的腐败，欲加以挽救者的心态也。《左传·昭公三年》载：“齐侯使晏婴请继室于晋”。叔向与晏子“相与语”。晏子称齐为“季世”。曰：“公弃其民，而归于陈氏”。叔向曰：“吾公室（按指晋国）今亦季世也。”又说：“谗鼎之铭曰：‘昧旦丕显，后世犹怠’。况日不悛，其能久乎？”

然六四非有能挽救“既济”于“终乱”之才也。观“终日戒”“有所疑”。不过知备衣袽敝帛，补破船的罅漏于一时，非有维新革命的大略。如殷高宗传说者也。则“既济”之江河日下，已成定局了。

九五：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”其所代表乃汤武革命新潮，在革命气候行将成熟之际，能独开新局，以人胜天，拨乱世而反之正者，故崔憬称其为“有周受命之日”，非虚言也。此时没落的旧时代，行将瓦解，反动的统治者，即将“濡首”。乱极则治，止极则动。此《周易》发展变化的必然规律。孔颖达所谓“既济无终”者，不其然乎？

再上六“濡其首。厉”者，乃殷纣亡国之象也。夫上六即“东邻”也。贪于国家之“既济”；“杀牛”以肆其奢，渡河以勇其济。“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”。明夷所谓“初登于天，后入于地”。夬所谓“无号。终有凶”。与此卦所谓“初吉，终乱”者，皆指纣而言也。然林林世界，茫茫千载，岂只纣王一人而然哉？近、现代之世，其贪权势，穷人欲，谋黄雀、忘深井；如希特勒、东条英机其人者，前者既仆而后者尚继也。是《大易》守中利正，知时，持盈之理，将永难失其时效，其经世利

民之用，仍待未来智者之善为发掘也。来知德有言：“既济之极，正‘终乱’之时也。故有狐涉水而‘濡首’之象。既濡其首已溺其身。如是危可知矣。”上六之亡，何能久乎？

关于“东邻”“西邻”之说，解释者一主张以历史事件结合爻位；一主张以义理说明问题。主张以历史事件解释的，首推郑玄。郑玄注《礼记·坊记》：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”说：“东邻为纣国中也；西邻谓文王国中也。”《集解》引崔憬说：“居中当位（按指九五爻），于既济之时，则当是周受命之日也。五坎为月，月出西方，西邻之谓也。二应在离，离为日，日出东方，东邻之谓也。”郑说不提爻位；崔憬直以九五为西邻；六二爻为东邻矣。宋代朱熹说此卦“当文王与纣之事”。明来知德解“实受其福”，曰：“阳实阴虚，阳大阴小，大与实皆指五也。”尚秉和说：“离位东，故曰‘东邻’，坎位西，故为‘西邻’。是亦以九五‘为‘西邻’，六二为‘东邻’也”。《折中·案语》认为九五“实受其福”，与“泰”三“于食有福”同，皆就本爻设戒尔。若以西邻为六二，则受福为六二，《易》无此例。高亨说：“东邻指殷王朝，西邻指周王朝。殷王朝杀牛以祭鬼神，可谓厚也。周王朝仅用饭菜等以祭鬼神，可谓薄也。但彼之厚祭，不如此之薄祭，可以实得其福，此盖谓殷王之德腥，鬼神不保佑之；周王之德香，鬼神保佑之也。”徐纪民说：“这一爻是指东方的殷纣王残暴无道，不如西方小国的西伯，深得民心”。

以上各说均以九五为西邻，代表周王朝是矣。然以六二为东邻，谓代表殷王朝，则非是。盖当时，文王臣也，殷王君也。以柔顺中正，明哲审时的六二比殷纣，不但不合“初吉，终乱”之理，且君臣倒置，《易》亦无此例也。然则“东邻”竟无其爻乎？曰：张横渠说：“东邻上六也；西邻六四也。过于济（按指上六）厚也。几于中（按指六四）时也，济而合理，虽薄受福。上述张氏以西邻为六四，亦欠妥当。因四以多惧之地，不合“吉大来”之

福。若以上六为东邻，甚与殷纣之地位相符合。何者，《易》明夷上六的“不明晦”；夬卦上六的“无号终有凶”。与此卦的“濡其首，厉”。三爻均以阴柔居高位，处极地而享有极权；盖皆殷纣的象征也。因上六处既济的最上迷而不反，骄奢无度，至于“濡首”。喻为“东邻”之纣，最为符合。且以象言，上六为坎之终，坎为水，水之终，必东方也。然则上六为“东邻”，横渠具有卓识矣。

至于主义理者之说，如朱熹说：“东阳西阴，言九五居尊而时已过，不如六二之在下而始得时也”。潘士藻说：“东邻”者，彼此之词，不以五与二对言。”姚舜牧以为“东邻”“西邻”乃圣人借两邻以为训。若曰‘东邻’杀牛，何其盛耶？‘西邻’禴祭，何其薄耶？然神无常享，享于克诚。彼‘杀牛’者，反不如彼‘禴祭’者之‘实受其福’。信乎享神者在诚不在物；保治者，以实不以文。此盖教之以祈天保命之道耳。”三氏所言，金景芳氏亦是之。然四家之意，不过皆不愿以《易》爻明确结合史事，免受牵强附会之讥。然而事实所在，曷可否认乎？《系辞传》孔子之言也。它说：“《易》之兴也其当殷之末世，周之盛德也。当文王与纣之事耶？”又说：“作《易》者其有忧患乎？”在忧患中作《易》之人，明显指的是周文王。故《周易》经文中说“西南得朋，东北丧朋”者，见于“坤”。说“利西南，不利东北”者见于“蹇”。说“利西南”者见于“解”。说“王用享于西山”者，见于“随”。说“王用享于岐山”者，见于“升”。说“密云不雨，自我西郊”者，见于“小畜”和“小过”。而“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”者，亦见于此。此中用意，非常明显。学者何必为隐讳，不愿直言，而必以义理求其义，避而不谈历史事实乎？故于此爻，我同意以历史事件结合爻位说，而在“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”爻辞中，也可对比《尚书·武成》等篇，看到殷、周双方在政治风气与用费上，奢侈与俭约的对比。是以“初吉，终乱”的事实，已具体地摆在人民的眼前。是在读《易》者善为消息之可也。

未济卦第六十四

☵下 ☲上
坎下离上

未济：亨。小狐汔济，濡其尾。无攸利。

朱熹说：“未济，事未成功之时也。水火不交，不相为用。卦之六爻皆失位，故为未济。此据卦体、卦爻解卦名也。“未济亨”者，徐志锐说：“既济与未济，两卦的卦画，卦义完全相反。既济为取得成功，未济为未取得成功。事物未取得成功，就要继续奋斗，经过不懈努力，以取得成功，亨通之道，也就包括在其中，故言‘未济，亨’”。徐氏之说是按理言。然来知德说：“六五阴柔居阳位，得中。则既不柔弱无为，又不刚猛愎事，未济终于必济，所以‘亨’。”这是切《彖传》“柔得中”意旨，按六五爻位来解释的。我们把二氏之言对照一下，未济能“亨”的道理，就更明白了。

“小狐汔济，濡其尾，无攸利”，因各家意见很不一致，我拟采取程氏“汔当乞”的说法，理由当在后论中加以申述，此处从略。

虞翻说：“艮为小狐，艮为尾，狐兽之长尾者也。尾谓二，在坎水中，故濡其尾”。尚秉和说：“艮为小狐。卦有三艮形，故《易林》涣之未济云：‘三虎上山，复相喧唤’。是以未济为三艮，故曰：‘三虎上山’。兹曰‘小狐’是以艮为狐。按《九家》坎亦为狐。兹曰：‘小狐’，曰‘尾’，艮为小，为尾，故知取艮象。”《象》曰：“未济，亨”，柔得中也。“小狐汔济”，未出中也。“濡其尾，无攸利”，不续终也。虽不

当位，刚柔应也。

“柔得中”指六五而言。王弼说：“以柔处中，不违刚也。能纳刚健，故得亨。”孔颖达说：“与二相应，纳刚自辅，故于未济之时，终得亨通也。”“小狐汔济，未出中也”者，来知德说：“‘未出中’，未出险中也。”这是按坎卦的爻位言的。可是高亨氏却说：“‘小狐汔济’者，以‘小狐’无游水之技能，遇水而直渡，喻庸人无任事之才力，遇事而蛮干，此未出于正道也。”高氏说：“未出中”，是“未出于正道”，是按九二“不当位”，中而不正上去着眼。我想高氏所说是错误的。为什么呢？因孔子在《小象》中明白指出“九二贞吉，中以行正也”。怎能又说“未出于正道”呢？此处说的“未出中”，分明是指六三爻说的。因六三爻失位，陷于两坎之中，故“征”则获“凶”。它是“汔济”，不能“续终”的“小狐”，所以才说“未出中也。”“不续终”的解释，程颐说：“‘其进锐者其退速’。始虽勇于济，不能继续而终之，无所往而利也。”“虽不当位，刚柔应也”，两句，是释“未济，亨”未尽之义。即来知德所说：“六爻虽失位，然刚柔相应，终有协力出险之功，是‘未济’终于必济。”而孔颖达说：“以不当其位，故即时‘未济’。刚柔皆应，足得相拯，是有可济之理。故称‘未济’，不言不济也。”

《卦辞》“小狐汔济”一段，本是文王设戒之辞。“未济亨”，才是必然的。设戒辞，所以防其僨事也。

《象》曰：火在水上，“未济”。君子以慎辨物，居方。

未济卦上离为火，下坎为水；故曰：“火在水上”，“火在水上”。则一个炎上，一个润下，两不相交，愈走愈远，难成济物之功。故称“未济”。君子观水火矛盾，难相为用之理。悟出欲求有济；必也，慎辨万物之情，观其群之分，而发挥其相合之功；洞

察众道之殊，观其类之聚，而审处其对世之用。则天下国家之事功可成矣。

“慎”即审慎。“辨物”；即辨别物宜。“居”，处也。“方”，道也。“居方”即审处天下不同的思想意识，予以适当对待；使分别发挥济世的应有功用也。

初六：濡其尾。吝。

程颐说：“兽之济水，必揭其尾，尾濡则不能济。‘濡其尾’，言不能济也。不度其才力而进，终不能济，可羞吝也。”

《象》曰：“濡其尾”，亦不知极也。

“极”字，疑是“拯”字之误。盖“极”，“拯”二字形近，“亦不知拯”者，言既不能举其尾以渡河，且事前亦无拯救险难的计划也。

九二：曳其轮，贞吉。

九二刚健得中，上应柔顺文明之主，有志济难之臣也。“曳其轮”者，即竭尽勤劳，以济国事也。东晋王导谢安诸贤，可以当之。然在国难主柔之时，宜刚而能柔，居之以正，方美善而吉也。

《集解》：引姚信曰：“坎为曳，为轮，两阴夹阳，轮之象也。”

《象》曰：九二“贞吉”，中以行正也。

“贞”者，正也。九二以刚爻居阴位，虽中而失正。曰“贞吉”者，告之必正然后吉也。《折中·按语》说：“程子言‘正未必中，中无不正’。故凡九二，六五皆非正也，而多言‘贞吉’者，以其‘中’也。惟此《象传》释义最明。”项安世说：“其位疑于未正，故加‘贞’字者，‘中’则正在其中，未有‘中’而不‘正’者。故曰：‘中以行正也’。”所释均甚允当。

六三：未济，征凶。利涉大川。

六三，阴柔才弱，居多凶之地，乘承皆刚。当未济之时，时位俱乖者也。故“征”则有“凶”。“利涉大川”者，朱熹说：“以

柔乘刚，将出乎坎，有利涉之象，故其占如此。”然观六三爻在上下两坎之中，险陷最深，并非将出乎险者。此义尚秉和知之。尚说：“不当位，前遇险，故‘征凶’。‘征凶’，则不能利涉。兹曰：‘利涉大川’，上下文义反背，朱子‘疑利上有不字’。按《象》云：‘位不当’，则‘不利’也。缺以俟知者。”与尚注相同的还有陈梦雷、高亨。均说“利字上有‘不’字”。惟明儒来知德说：“‘利涉大川’者，正卦为坎，变卦为巽，木在水上，乘木有功，故‘利涉大川’。”炎升按：三如变巽，则坎象毁，大川已不在，且互卦四、五爻成兑泽，则“泽灭木”矣，尚怎能利涉乎？来言盖非也。近贤金景芳说：“古人讲此爻，‘利涉大川’无可从的。不过从‘征凶’看，应是‘不利涉大川’。《易经》传抄，免不了有脱字”。根据以上见解，则六三即“不续终”的“小狐”，“不利涉大川”，何足疑乎？

《象》曰：“未济征凶”，位不当也。

尚秉和说：“承乘皆险，动则必凶。”俞琰说：“‘六爻皆位不当’，而独于六三曰‘位不当’，以六三才弱，而处下体之上也。”高亨也说：“因其所处之地位与环境不适当，即处于不利之地位与环境也。”炎升按：未济卦初至五爻为两坎，三爻适居其中，前后皆险。故“征”行则“凶”，“涉川”则不利。《象》言“位不当”，盖六爻中不当位未有如三者也。故以“位不当”言之。

九四：贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

关于“贞吉，悔亡”之义，陈梦雷说：“九居四不正而有悔，勉而贞则吉而悔亡，戒之也。”所言与程朱二氏解释相同。“震用伐鬼方”二句，陈梦雷说：“未济之四，即既济之三。三以上为‘鬼方’；四以初为‘鬼方’；坎北方，有‘鬼方’象，离为甲冑戈兵，有‘伐’之之象。既济九三以刚居刚，故言‘高宗’；此以刚

居柔，则大国诸侯出征者也”。“伐鬼方”本是一回事，既济明言“高宗”，未济却又说“震用”，有何不同？盖“高宗”所“伐”，在既济之初，此所“伐”，在未济之中。二卦所谓“伐”者，皆令诸侯或将帅“伐”之，非“高宗”自伐也。以天子伐国，三年在外，有是事乎？“震”者，恐惧敬畏之意。来知德说：“‘震’者，惧也。四多惧，四变，中爻为震，故以‘震’言之”。陈梦雷说：“四变互震，震惧也。临事而惧，可以胜矣。”所言是也。再此“震”字，亦从象出。尚秉和说：“《易》曰：‘震用伐鬼方’，亦以四、五形震（按即所谓半震）。”“震”为威武，为征伐。坎为三年，故曰“三年”。“有赏于大国”者，言“伐鬼方”有功，以“大国”“赏”之也。盖以五上半艮为“国”也。”孔颖达说：“克而还，必得百里‘大国’之‘赏’。”正与既济爻辞“小人勿用”，互相发明。足证“高宗”所“用”者乃“临事而惧，好谋而成”的君子（即师卦所说的丈人），其克敌制胜，不待言矣。

《象》曰：“贞吉，悔亡”，志行也。

尚秉和说：“坎为志，四承乘皆阴，故‘志行’。”李鼎祚说：“坎为志，震为行，四坎变震，故‘志行’也”。言九四爻已出乎险，济世戡乱之志可行也。

六五：贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。

六五，处文明之盛，为未济之主。正是《彖传》说的“未济，亨，柔得中也”之爻。“贞吉，无悔”者，朱熹说：“以六居五，亦非正也。然文明之主，居中应刚，虚心以求天下之助，故得‘贞’而‘吉’且‘无悔’。”来知德说：“‘无悔’与‘悔亡’不同。‘无悔’者，自‘无悔’也。‘悔亡’者，有悔而亡也”。所谓“君子之光，有孚，吉”者，俞琰说：“不曰天子之光，而曰‘君子之光’。谓承、乘，应皆阳刚君子，相助以为明也。”盖人君治国，重在得人。本卦六爻中，承乘，应皆阳刚，未有如六五者。六

三所以凶者，以其在两坎之中，才弱不中，时与势不同也。然六五盛德，又有众君子相助，故本之于身，则光辉发越；征之于人，则诚意相孚。晖光灿烂，明照天下，“吉”不必言矣。

《象》曰：“君子之光”，其晖吉也。

陈梦雷说：“日光曰‘晖’，言如日光之盛也。六五承、乘，应皆阳刚，‘君子’相助为理，故曰：‘其晖吉’。”《折中》引张振渊说：“光而言‘晖’，昭其盛也。‘贞吉’之‘吉’，‘吉’在五；‘晖吉’之‘吉’，‘吉’在天下”。尚秉和说：“离为大明，故‘其晖吉’。”

上九：有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚，失是。

上九，以刚明之才，居卦之上，乃功成身退的重臣，在未济转入既济之时，值主遇崇渥，无所事事，惟有与五相孚，饮食宴乐而已！此“无咎”之道也。但饮酒虽为行乐，亦时与位使然，不可无限制。如纵饮无厌，沉溺不返，致“濡其首”，则将失其“有孚”，前功尽弃矣。徐志锐说：“‘是’字解作此；具体指‘有孚于饮酒’。是说：‘有孚于饮酒’，必失之于饮酒。”所言是矣。

尚秉和说：“坎为酒，为饮食。上九下履重坎，故‘有孚于饮酒’。”来知德说：“六爻皆有酒象，《易》中凡言酒者，皆坎也。上三爻离错坎，亦酒也。‘濡其首’者三也。坎水至三，坎水极深矣。故涉之者‘濡其首’。”又说：“若以‘濡其首’之三，为我之正应，乃有孚于三，与之饮酒，则坠落于坎陷之中，与三同‘濡其首’，安得无咎哉？”

《象》曰：“饮酒”，“濡首”，亦不知节也。

《周易折中》引石介说：“上九以刚明之德，是内‘有孚’也。在未济之终，终又反于既济，故得饮酒自乐。若乐而‘不知节’，复‘濡其首’，则虽‘有孚’，必失于此，此戒之之辞也”。虞翻说：“节，止也。艮为节。‘饮酒，濡首’，故‘不知节’矣。”尚秉和

说：“上艮为节，节，止也。过而不止，故不知节。”（尚氏认为“未济”卦，皆用半象。上两爻为半艮，故曰：“艮为节”。）

未济卦论

过己氏曰：或问曰：“未济”者，事未成功之名也。未济以狐渡河为喻，渡河而“濡其尾”，身陷水中，难达彼岸，终不能济。然则未济非功败垂成之事乎？果如此，则六十四卦不是以失败而告终乎？予应之曰：否否。夫《周易》讲变化发展之书也。讲变化则不能有终极；讲发展则无所谓止息。终极止息思想，寄生于事业成功之中，长养于自我满足之内。而成功与满足，世人之所同冀也。然天地间的万事，无所谓成功；宇宙间的进化，更无所谓满足。且宇宙外还有宇宙，真理外还有真理；进步伴随着时间是永无穷期的。故视天下有既济者，则危乱必生；而常视天下为未济者，则既济可至。此否卦具有“其亡其亡，系于苞桑”的危机感者，所以能“休否”而转“泰”也。且六十四卦发展到了既济，好像一个大的阶段已经完成了。天下事到了完成的阶段，人人都会有成功的感觉。成功的感觉一产生，人为的奋斗自然要止息了。然而天下事“终止则乱”，乱则复反于危亡。此既济之后，所以有未济也。未济是既济的反面，成功又走到了不成功，到这时人们就得继续奋斗，继续革命；才能再变化，再发展，宇宙又会开辟新的局面。由这点来看，未济卦不是六十四卦的终结，而是六十四卦的开始；是六十四卦不开始于乾坤而开始于既济和未济了。邵雍氏所谓“贞下起元”者，非既济和未济之谓乎？所以现代学者吕绍纲说：“六十四卦是事物发展变化的一个长过程，既济是这个长过程的终结。然而物不可穷，过程有终结，但不会真正终结，旧过程终结之时，新过程已经开始。所以六十四卦之最后一卦是未济而不是既济。既济、未济两卦合为一体是六十四卦

之终，犹如乾坤两卦合为一体是六十四卦之首一样。既济与未济的关系，以及他们自身六爻的变化，充分反映《易》变易的终始之义。这终始之义不能归结为循环论，应当承认，作《易》的人已经模糊地意识到一个伟大的真理。即：事物是依否定之否定的形式向前发展的。后面总是否定前面却又包含着前面。”

或者又问：既济未济既是六十四卦之终，则未济之后，必然还是乾坤无疑矣。吕先生说：“不能归结为循环论，论证实不充足，子将何以解之乎？”予曰：天下事物，有其规律性，无其循环性。以人类进化论之，人为人，而非禽兽，其规律也。今之人非原始时代，奴隶时代，封建时代的人，则非循环可知矣。天地日星的自然运行，其规律也。然自人类科学发达，航天事业，电气化发达之后，今日的天地日星，非古之洪水横流，灾害频至，鸿蒙原始的状态矣。推之世界的各种物质无一不如此；宇宙有规律而无循环可知矣。故《序卦》在既济之后说：“物不可穷也，故受之以未济终焉”。这一句的妙处，就在“物不可穷”四字，原因是物“穷则变，变则通，通则久。”这样变后的世界，必然是一个新世界，新境界，前途必有进化和发展，而非循环论所能代替矣。故吕绍纲说：“事物是依否定之否定的形式向前发展的”。金景芳说：乾坤到既济、未济这是一个发展的大的阶段，大的过程。未济表示这个过程完了，下边还有过程。但是《易经》只能表示一个阶段，怎么能都讲呢？所以《序卦》说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”金、吕二家对于《序卦》最终两句的体会，具有特见，读《易》者，不可不深切回味之也。

对“未济”《彖辞》“小狐汔济，濡其尾，无攸利”一句，各家意见很分歧；但关键都在“汔济”二字；只要“汔济”二字搞通了，则全卦《彖辞》的意思，就可迎刃而解了。兹择要举出五种说法如下：

1. 释“汔”为“水润”的，首见于陆德明引《说文》的解释。

后来来知德、尚秉和诸家均依“水洄”的说法。大意为“小狐力弱，汔乃可济。今水未洄，故濡其尾”。

2. 唐孔颖达说：“汔者，将尽之名。小狐虽能渡水，而无余力，必须水汔，方可涉川。未及登岸，而濡其尾。济不免濡，岂有所利？”

3. 郑玄、虞翻、司马光、朱熹、李光地、徐志锐、金景芳、黄寿祺、张善文诸家皆释“汔”为“几”。大意为“狐济几渡而濡其尾”。“几济而陷，犹未济也”。

4. 高亨说：“‘汔’疑借为‘趲’，直行也。老狐冬时过河，听冰下无水声而后过。小狐无知，遇水直渡，尾长，负尾以渡，水濡其尾，是全身已没于水中。此是喻庸人无能，而蛮干以招祸。”

5. 程颐氏释“汔”为“伋”。说“伋”为“壮勇之状”。他说：“狐能渡水，濡尾则不能济。其老者多疑畏，故履冰而听，惧其陷也。小者则未能畏慎，故勇于济。‘汔’当‘伋’，壮勇之状。《书》曰：‘伋伋勇夫’。（见《秦誓》）小狐果于济，则濡其尾而不能济也。既不能济，无所利矣。”

《折中·按语》说：“‘小狐’当从《程传》之解，‘汔济’当从《本义》之解。要之是戒人敬慎之意，自始济以至于将济，不可一息而忘敬慎也。”

根据上述五种说法及《折中·按语》，各有所见。不过就我个人的看法，接近《易》理的只有程颐、高亨二家。然高氏解“汔”为“趲”，颇为冷僻；尚不如程氏解“汔”为“伋”最符《易》义。为什么呢？观既济、未济二卦，中间联系很强。既济先既济，而后未济；未济先未济而后既济。这种情形，细读两卦中的《爻辞》，便可一目了然。按这样推论，未济既是先未济而后既济，则《周易》对未济卦《彖辞》应当予以某种希望，不能竟以“小狐汔济，濡其尾，无攸利”三句结束之。这仿佛把六十四卦的结局，完全置于无希望之地；且把《周易》发展前进的主要宗旨

也全盘否定了。因此以上各家所说的，如：小狐趁“水涸”渡河；或是趁“水将尽”渡河，走到了岸边，突遭水祸；或是小狐不怕水深，几走到岸边，力量都使尽了，终于濡陷了尾巴。这均是功败垂成，前功尽弃，完全不利的结局。非未济卦先未济后“既济”的本意也。程颐的意思则不然。他的想法是：小狐是与老狐相对照的。小狐所以濡尾失败，既不是偶然遭祸，也非力尽陷身，原因是它年幼无知，无敬畏、警戒之心造成的。反过来说，假如小狐能如老狐那样，拿出渡冰而听的警觉心，必然不贸然行事，而事先详计渡河的方法；这样就不会“濡其尾”了。这种解释是很有见解的。故我以为未济《彖辞》的真正旨意，应该分两段来解释。第一段是：“未济，亨”三字。这三字是文王对未济卦下的断语；就是说未济有必“亨”之理，前途是充满希望的。第二段是“小狐汔济，濡其尾，无攸利”十个字；这是文王为人设戒之辞，意思是说：未济虽有亨道，然敬慎的策划很重要。济水是应当临事而惧，好谋而成的。若像年幼狐狸那样的无知，毫不戒惧，贸然前往，则必遭“濡尾”之灾，终必陷溺其身；那末，就无所利了。若按这样分段体会，则未济卦先未济后既济的精神，才能表达出来。

让我们再翻开经文来看。既济卦初九，“曳其轮”，虽“濡尾”而“无咎”者，利其有器也。六二爻“丧其，勿逐，七日得”者，欲俟其时也。九三爻“高宗伐鬼方，三年克之”者，不冒险以求进也。六四：“终日戒”，九五：禴祭“受福”者，皆戒备，俭约，遵养时晦之意也。六爻中获“厉”的结果者，仅上六“濡首”之一爻耳。此即既济之终于未济也。再看未济六爻，九二：“曳其轮。贞吉”。九四：“贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。”六五：“贞吉，无悔。君子之光。有孚，吉。”这三个爻每句都有“贞吉”二字；九四“伐鬼方”也有“三年”之辞。这里所谓“贞”，所谓“三年”，每个字都充满贞固，敬慎之意，因而

结果都“吉”。而初六爻“濡其尾”，上九的“饮酒，濡首”，分别获“吝”与“失是”的结果。至于六三的“未济，征凶，利涉大川”，这个“征”字，活像“小狐汔济”冒失僨事的写照，这样结果就只有“凶”了。对比两卦《爻辞》，敬慎儆戒之心，与冒险僨事的形象都跃然纸上，而文王设“小狐汔济”为戒之意，显然可见矣。《系辞》上说：“《易》之为书，其出入以度，外内使知惧。”又说：“惧以终始，其要无咎”。观《易》乾卦为六十四卦之首卦，乃上九《爻辞》曰：“亢龙有悔”。未济卦乃六十四卦之末卦，然《彖辞》说：“小狐汔济，濡其尾，无攸利”。非“外内使知惧”，“惧以终始”之义乎？泰之上六说：“城复于隍”；否之上九说：“先否后喜。”既济为事成之卦，然上六爻辞说：“濡其首，厉。”未济事未成之卦，而上九爻说：“有孚于饮酒，无咎”，非“危者使平，易者使倾”之理乎？且未济上九既说“有孚于饮酒，无咎”矣。忽又说：“濡其首，有孚，失是”。亦为未济卦设戒，恐其“终乱”也。夫敬慎则吉，不敬慎则凶。知危则安，恃盈则败。时时警惕，不敢自俟。六十四卦慎终如始，穷变通之精义，尽于是矣。

“慎辨物居方”一词，学者有不同体会。王弼、孔颖达、侯果、司马光、朱熹、俞琰、徐志锐诸家，均侧重“辨物”之义。举其代表意见，如王弼说：“辨物居方，令物各当其所也。”侯果说：“火性炎上，水性润下，虽复同体，功不相成；所以未济也。故君子慎辨物宜，居之以道。令其功用相得，则物咸济矣。”徐志锐说：“‘辨物居方’，也就是分辨和区别各种事物的不同点，由同而求异，从而看到它们各居一方不相合的矛盾性，以审慎的态度去对待。”

这一派的意见，万物有相同的一面，有相异的一面，如能善处，使各得其宜，是未济可得既济，无复矛盾之忧矣，所以慎之也。然《系辞传》孔子之言也。而曰“方以类聚，物以群分，吉

凶生矣。”明显指出“方”和“物”二字，是对待成文；如此，则“慎辨物居方”，也应是并列为义，不能专侧重辨物明矣。金景芳引何楷说：“‘慎辨物’者，‘物以群分’也。‘慎居方’者，‘方以类聚’也。”孔颖达释《系辞》说：“‘方’谓法术性行，以类相聚，同方者则同聚也。”解释得更清楚些的是《周易译注》，其上边说：“‘方以类聚，物以群分’说天下各种意识观念，以门类相聚合。各种动物植物以群体相区分，吉和凶就在同与异的矛盾中产生。”《注释》上又说：“‘方’：《集解》引《九家易》曰‘道也’。《本义》：‘方’，谓事情所向。——言事物善恶各以类分。据诸家说：‘方’字犹言意识观念；属抽象的范畴。‘物’，指具体的事物；如动物植物等。”

根据两派学者所言：前一派王弼各家的主张，虽有一定的道理，而与《系辞传》所言不符合，似有疑义。至后一派学者何楷诸家的主张，得《周易译注》的阐发后，意义更为充实。是近代学者登高望远之论，我们不能不拜嘉欣受之也。

关于初六象辞“亦不知极也”“极”字的解释。

《周易译注》说：“《集解》极，中也。”《纂疏》《说文》‘极，栋也’。《逸雅》‘栋，中也，居屋之中也’。”尚秉和亦说：“栋居屋中，故极者中也。‘濡尾’故‘不知极’言初在下失中。”是皆以“极”为“栋”。“栋”居屋中，又引申为中；故说“极”者“中”也。来知德解释说：“极者，终也。言不量其才力而进，以至‘濡其尾’，亦不知其终之不济也。”程颐氏说：“不度其才力而进，至于濡尾，是不知（智）之极也。”来、程二氏的解释，体会各不相同，但均带有望文生义之嫌。朱熹《本义》说：“极字未详，考上下韵亦不叶。或恐是‘敬’字。今且阙之”。近贤高亨氏沿朱熹之说曰：“极当作敬，形近而误。‘敬’与上下文‘正’字谐韵。《说文》：‘敬，戒也。’‘敬’与警义同。《传》意，《爻辞》云：‘濡其尾’，因其不知敬戒也。”朱熹、高亨二家，想到《象传》叶

韵的特点，提出“敬”，“敬”二字，已较他释接近《易》文。但二字虽与下文“正”字谐韵，而字形并不相近。仍不能使读者信服。

把“极”字解释为“栋”，为“中”，都十分牵强。若说是“敬”、“敬”二字，意思和韵虽对了，字形却不接近。繁写极字，与“拯”字形很相近。《辞海》：“拯，向上举。《易·艮》：‘艮其腓，不拯其随。’孔颖达疏：‘拯，举也’”。又注说：“拯，援救。《孟子·梁惠王下》：‘民以为将拯己于水火之中’。”根据以上二解，则《小象》“濡其尾，亦不知极也”之“极”字，很可能是“拯”字之误。《小象》之意，小狐所以“濡其尾”者，以初六以柔质居刚位，在未济之初，不知敬慎，冒险躁进，事前无拯溺之策，事后无揭尾之力，卒至尾濡身陷。正如张振渊氏所说：“事必慎始而后可善其用于终，初所以致尾之濡，不是时不可为，心不知敬慎故也。知敬慎则必有所“拯”矣。且“拯”字不但与下文叶韵，依尚秉和氏所言未济取半象之例，则初、二两爻半象，上艮，下巽。艮为手，为尾；巽为高，为进退，举尾而拯救之之象也。是“拯”字与象亦合矣。特提出此假设，请深于《易》者赐教焉。

九二《爻辞》“曳其轮，贞吉”。程颐、朱熹、潘梦旂，来知德诸家，皆以自止不进为释，恐非《经》意。盖“曳轮”并不一定是倒曳。且未济之时，志在求济，诸家何必以不进为释？究其原因，旧学之蔽，谬于明哲保身，居雌守退之道，不敢谈前进故耳。观王弼注曰：“体刚履中而应于五，五体阴柔，应与而不自任者也。居未济之时，处险难之中，体刚中之质而见任与，拯救危难，经纶屯蹇者也。用健拯难，循难在正，而不违中，故‘曳其轮，贞吉’也。”孔颖达《疏》曰：“九二居未济之时，处险难之内，体刚中之质，以应于五，五体阴柔，委任于二，令其济难者也。经纶屯蹇，任重忧深；故曰：‘曳其轮’。‘曳其轮’者，言其劳也。靖难得正，然后得吉。”所言皆属正确，可为的解。干宝也

说：“坎为轮，离为牛，牛曳轮上，以承五命。”是亦以上进为释矣。予思：大有卦上离下乾九二爻云：“大车以载，有攸往，无咎。”《小象》曰：“大车以载，积中不败也。”未济卦上离下坎，九二《爻辞》云：“曳其轮，贞吉。”《小象》云：“九二贞吉，中以行正也。”两卦九二皆上应离五，一取车载象，一取曳轮象；一曰：“有攸往，无咎”；一曰：“贞吉”。所不同者，仅“往”与“贞”二字耳。因大有，未济的时代不同，故干济的态度亦不相同。然其勇于济世，并无所异也。程颐氏既以“倒曳其轮”为释。又说：“唐之郭子仪、李晟当险危未济之时，能极其恭顺，所以为得正而保其终吉。”但郭子仪、李晟正以忧勤奋进，拯救国难，非敢有一夕“倒曳其轮”也。所以极其恭顺，即贞正之态度耳。岂真以不进为功哉？吾故独取王、孔、干宝三氏之说，以就正于《易》学者。

《周易》以象代事，不言事而事在象中。不深于《易》者，见其象而忽其事，每蹈买椟还珠之蔽。例如：未济上九《爻辞》“有孚于饮酒”，并不是真说人在“饮酒”，盖以坎有酒象，以“饮酒”来代表事业的成功耳。所以徐志锐说：“‘饮酒’代表着既济成功，‘濡首’代表着失败。”又说：“‘有孚’，是说怀着必胜的信心；‘饮酒’则为庆升平。但是天下虽安定，而戒惧之心不可无，如果沉溺于酒食安乐，成功还会转向失败。故言‘濡其首，有孚失是’。”《周易译注》广其义说：“上六就爻位看，其时虽已转为既济，但若纵逸无度，必有重返‘未济’之危。故《爻辞》既言‘无咎’，又发‘失是’之戒，意在揭明：事物的成败，是随时均可能转化的。”以上所言，非常明确。盖未济从九四“震伐鬼方”，六五：“君子之光”，至上九已是既济来到，庆贺升平的时候了。《周易》文字特色，惯用隐比，故以“饮酒”二字，代表事业的成功耳。以帝王之事论之，如前所言，晋武帝满足于灭吴之功，自以为天下从此太平，不再为国事着想，而以羊车遨游后宫，听其

止以自娱。梁武帝萧衍得国后，迷信神佛，心怀超世，三次舍身佛屠。唐玄宗在他中兴唐室之后，醉心霓裳歌舞，委政奸相，不恤国政。唐庄宗李存勖平乱复仇以后，沉溺于伶官之中，终日以俳優自乐。此四帝者初“有孚于饮酒”，可谓“无咎”矣。曾不几时，而逸乐过度，大乱如影随形；或身死国灭，或社稷颠覆，遗笑后世。非“濡其首，有孚失是”乎？“失是”者，失于“饮酒”，即失其成功也。然则，“有孚于饮酒，无咎”者，未济之达成既济也。而“濡其首，有孚失是”者，圣人设戒之辞也。《周易》以成功许未济，又以设戒终未济；其意义岂不深切著明乎哉？

若以人臣之事言之，则“有孚于饮酒”的类型有二：一、得其时与君者。齐桓公时的管仲，汉文帝时的周勃、陈平；汉武帝时的卫青、霍去病；唐太宗时的房玄龄、杜如晦是也。得时得君次于前者。如：西汉初的张良，唐中叶的李长源、郭子仪是也。此二者，皆所谓“无咎”者也。反乎是，如：西汉初的韩信，太平天国时的杨秀清；则皆“濡其首，有孚失是”者矣。虽然《周易》此喻，似只为封建时代的君臣关系立言耳。若在今世民主社会，家天下制度已被革除，此种现象，将自然失去其固有意义。然亦不可一概论也。何者，《周易》之理乃为宇宙间万世作准则，“其道甚大，百物不废”。实不能以时代限之。故观世界历史，无论任何领袖和权贵，凡在烜赫胜利之日，而过用其威与权，未有不为庶民所抛弃者。如此，则“濡首”之祸，仍须儆戒，不可以为古训而遂忽视之也。

既济、未济，为六十四卦最终两卦，亦六十四卦之成也。既为六十四卦之成，其意义的重要可知。然观其取象，乃以“小狐”贯其始终。夫“狐”者，世俗所谓邪魅的动物也。《易》以其象代表事物的济与不济，毋乃荒谬不伦乎？予思《易》以象说理，象出于卦，不能外求。既济、未济，以离、坎二卦相综，相错或相易而成，故只能由坎、离二卦取象。而坎之象为川，为马，为

豕，为狐；离之象为牛，为龟，为飞鸟，为雉。但以上各物因其赋性和特点的不同，在涉川方面，都不如取狐兽为适宜。因我国古籍所载，狐的特点与他兽不同。如颜师古说：“狐之为兽，其性多疑。每渡冰河，且听且渡。”（《汉书·文帝纪》）又因狐尾大而后拖，不长于涉水。这样它如遇到涉川，就不敢存有一点轻率或鲁莽态度，否则就会有“濡尾”，“濡首”的危险。综上所述：狐为有警惕性而具有机智的动物，其他野兽，无能及之者。以此比拟人之有敬畏感，是非常适宜的。二卦所以以狐取象，盖由于此。且古人况物，只求其中一点相似，并不计其物之善恶。如《诗·豳风·狼跋》所称“狼跋其胡，载蹇其尾”。是以狼之老比喻周公旦避谗居东时的进退艰难，而不计狼性的善恶。《周易》取象，亦多如此。既济、未济就是一个例子。

抑更有进者。乾、坤二卦乃六十四卦之首。《周易》以龙象乾，以马象坤，坤的上六亦取龙象。这是为什么呢？以龙善变化，而马能任重致远也。今既济、未济者，乃六十四卦之终，以狐象之；以狐具有警惕性，能用思维，多疑而知惧故也。盖以变化者，《易》之核心思想，不知变化，不足以为《易》。任重致远者，《易》之经世思想，无经世思想，不足以用《易》。善思维，知敬畏，有警惕感者。《周易》之应用；任国家大事者，所不可须臾或少者也。《周易》用象，极为繁伙，而以龙、马、狐之象贯穿其始终，其寄意盖在此欤？

周易上下经总论

过己氏曰：《周易》上经以乾坤始，以坎离终；说明天地之中，水火最为重要。孟子曰：“人非水火不生活。”根据宇宙现象，离者日也，坎者月也。无日月则乾坤如长夜矣。故“先天”卦图，乾坤居南北，坎离居东西。乾坤坎离，宇宙之正位也，故独重于其他四卦焉。《周易》下经以咸恒为始，以既济，未济为终。咸恒者人伦之始，国家社会的基础也，先儒称咸恒为阴阳之交，既济、未济为水火之交。水火交而既济成，既济成而人生之日用周。然水胜则灭火，火胜则灭水，如失其中，则“初吉”而“终乱”矣。水火不交，火上而水下，虽不给人生之用，然日炽则江海沸，水沸则云雨作，霖雨苍生，未济终有既济之用，初乱终吉之理得矣。是水火之于人生，相反相乘，极富于变化性；既济，未济，所以互相转化，而非一成不变者，此也。若结合社会现象，如政治上的成功与失败，常表现为互相转化。王申子说：“既济虽非有患之时，患每生于既济之后。”胡朴安说：“政治与社会，时时在变之中。”郑氏汝谐曰：“既济初吉终乱，未济初乱终吉。以卦之体言之，既济则出明而之险，未济则出险而之明。以卦之义言之，济于始者，必乱于终；乱于始者，必济于终。天之道，物之理，固然也。”虽然，郑氏所谓“天之道，物之理”者，其中实含有宿命论的思想，而非《周易》经世的精神所在也。夫《周易》的宗旨，主变化而尚比应；重发展而祛保守；持不足而恶满盈；适时空而善执中；反守旧而倡革新。何以见之？夫阴阳仅两种符号耳。然六十四卦依此而成，每卦各有不同的具体时代。三百八十四爻，皆依此而出，每爻各有不同的具体象征。不只此也，同为阳爻，爻位相同，因

卦时不同，而吉凶各异；如屯之初九，为“大得民”之诸侯；噬嗑初九，则为“履校灭趾”的小人。同为阴爻，爻位相同；因卦时不同，而功用相反。如坤六五为“黄裳元吉”；离六五为“出涕沱若，戚嗟若”。同为九三，在谦卦则为“劳谦君子”，在大过卦则遭“栋桡”的凶灾。且同卦之爻，震在初九则“笑言哑哑”而“吉”；在九四则“遂泥”而不吉；巽在家人六四，则“富家大吉”；在恒卦初六是“浚恒，无攸利”。凡此情况最多，千变万化。然而《易》道最重比应，阳遇阴爻为有应，阳遇阳爻，阴遇阴爻为无应。故否、泰两卦，二、五两爻皆吉，阴阳相比应也。归妹、旅两卦，三、上两爻皆不利，同性相排，而不相比应也。又《易》者发展的哲学也。乾卦六爻，从潜而现，从现而惕，而跃，而飞，以至于亢；坤卦六爻，初则“履霜”，二则“直方大”，三则“从王事”，四则“括囊”，五则“元吉”，上则“龙战”；时位有发展，则吉凶作用各有别，六十四卦的爻象皆如之。至于节之上六，“苦节”而“贞凶”；既济上六，未济上九因泥于进而皆“濡其首”焉。则保守而不知变之故也。

谦卦六爻皆吉，九三的“劳谦有终”而“万民服”。大有九四刚而近君，则“匪其彭，无咎”者，常不足也。乾卦上九曰“亢龙有悔”；明夷上六，曰“初登于天，后入于地”；泰卦上六则“城复于隍”；复卦上六则“迷复”而凶；大壮如“羝羊触藩”，进退不遂；丰卦上六有三岁不覿之凶。未济上九，得于“有孚”而失于“濡首”。皆满盈之过也。

关于时空之义。三百八十四爻，无一不体现之。盖适于时代和环境则吉，不适于时代和环境则凶。节卦初九“不出户庭无咎”。九二：“不出门庭，凶。”一则“知通塞”，一则“失时极”也。既济九五曰“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”；未济六五曰：“君子之光，有孚”；其吉凶皆与时空条件有联系。丰卦标“宜日中”之训；小过有“飞鸟遗之音，不宜上宜下”之“吉”。升上六有“冥

升”之戒。未济上九有“不知节”之训。则适时空而善执中之道也。

所谓反守旧而倡革新者，随卦初九标出“官有渝，出门交有功”。《彖传》大书“随时”之义。蛊卦六四“裕父之蛊，往见吝”。六五“干父之蛊”则“用誉”。《彖传》著“终则有始”之“行”。革卦《彖传》盛赞“汤武革命”为“顺天应人”；有“革而当，其悔乃亡”之论；鼎卦初六有“鼎颠趾，利出否”之辞，喻旧污之必勇而去之。大畜《彖传》曰：“刚健笃实，辉光日新其德”。其革命革新的精神可见矣。

吾对于《易》学仅一知半解耳。然“假年学《易》”之愿，未尝不彷徨于心也。吾以为《周易》者，发展变化之学也；形而上学者，恒难知之。革命革新之道也；恶变革、重保守之士，恒难明之。前进，进步之径也；持循环论者，恒曲解之。吕绍纲说：“《周易》关于世界处于永恒的变化之中，变化之世界，世界之变化，是永无止息的。旧过程结束之后，是新过程的开始。这一深刻伟大的辩证法思想，正是由既济、未济两卦反映出来的。”基于上述观点，《周易》在我中华及整个星球中的经世价值，其崇高可确定无疑。而一般曲学腐儒，竟把最有科学价值的不朽著作，视为星象占筮的小道。而扬其言于国民曰：中国文化，只“河殤”耳。是真愚不可及者矣。吾作诗志感曰：

“易学有三昧，浅尝岂易工？象时神造化，经纬启鸿蒙。勿道泰丰好，何言否困穷？慧心观未济，宇宙永无终”。

周易经世学新论卷八

系辞传上

朱熹说：“《系辞》本谓文王、周公所作之辞，系卦爻之下者，即今经文。此篇乃孔子所述《系辞》之传也。以其通论一经之大体凡例，故无经可附，而自分上下云。”尚秉和说：“《系辞》嘘吸经髓，挈举元神，其难解盖过于经。大抵深于《易》理者，望而知其所为。《易》理不精者，愈读注释，愈不得要领。”炎升按：《系辞》上下传，学者有不分章节者，朱熹氏分上下传各为十二章。近今学者高亨及徐志锐氏分《系辞上传》为十三章，下传十二章，共为二十五章。而徐志锐氏根据侯果、孔颖达，把“《易》曰：自天祐之”节，归在上传十二章之末，具有卓见。今以从徐氏为宜。

(一)

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

高亨说：“尊，高也。卑，下也。”姚配中说：“以，已；陈、列。”“贵贱位”者，陈梦雷说：“卦之六位，上贵下贱；如五为君，二为臣之类是也。”《周易译注》说：“‘常’指一定的规律。”虞翻说：“乾刚常动，坤柔常静。断，分也。”“方以类聚，物以群分”者，《九家》云：“方，道也。”《周易译注》说：“‘方’字犹言意识观念，属抽象的范畴；‘物’，指具体的事物，如动物植物

等”。“类聚”“群分”者，陈梦雷说：“以类聚，善与善聚，恶与恶聚也。善有善之群，恶有恶之群。各有群，则善恶不得不分。此天下事物之情，而《易》之吉凶，即从此生。善以致吉，恶以召凶也。”

“在天成象，在地成形；变化见矣”者，来知德说：“‘象’者、日月星辰之属；‘形’者，山川动植之属。两间形象其中有往有来、有隐有见、有荣有枯，有生有死，千变万化。”焦循说：“见，犹显也。”

是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。

《韩伯注》：“摩”相切摩也，言阴阳交感也。‘荡’，相推荡也。言运化之相推依”。虞翻说：“鼓、动；润、泽也。雷、震；霆、艮；风、巽；兑、雨；日、离；月、坎；寒乾，暑坤也。”尚秉和说：“雷出自地，阳自下出上，故震为雷；覆之则阳在上为艮，霆自上打下，故艮为霆。阴在下为巽风，覆之则阴在上为兑雨。日南至，月北至则寒；日北至、月南至则暑。坎月、离日，对象也。震艮同体、兑巽同体、正覆象也”。

此段正如徐志锐所说，是双关意义。第一层意义，是说大自然的相摩相荡。如《折中·案语》说：“相摩者以一交一，如天与地交，水与火交，山与泽交，雷与风交是也。相荡者，以一交八，如天与地交矣，而亦与火山泽雷风无不交；地与天交矣，而亦与火山泽雷风无不交之类是也。”第二层意义，是说八卦的相摩相荡。如尚秉和说：“‘摩’，即交也。乾坤初爻摩成震巽，中爻摩成坎离，上爻摩成艮兑，而六子以生，八卦全矣。八卦以一卦荡八卦，而六十四卦备矣。‘荡’，犹推也。不曰重而曰荡者，言以一卦加于此卦，复加于彼卦，有类于推荡也”。

由大自然的相摩相荡，以成天地的变化；再由乾坤的相摩而

成八卦；由八卦的相荡，而成六十四卦，是一部《周易》全从效法大自然而来。说此段是双关意义就在于此。

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。

天地间乾健坤顺。故来知德说：“得阳气之健者为男，得阴气之顺者为女。然成男虽属乾道，而男女所受之气，皆乾以始之。成女虽属坤道，而男女所生之形，皆坤以成之。分之则乾男而坤女，合之则乾始而坤终。此造化一气流行之妙，两在不可测者也。”徐志锐说：“《乾凿度》：‘乾坤者，阴阳之根本、万物之祖宗也。’就生育万物来说：乾主施，坤主受；乾主始物，坤主生物。”

“乾知大始，坤作成物”者，司马光说：“‘知’，犹主也。万物始生者，乾之所主。终成者，坤之所为。”这一点金景芳说得更清楚些。金说：“乾象天，而天实际上讲的是太阳。坤象地，万物生于大地，春天，气候暖和了，万物从大地生出。没有大地，是生不出万物的；这就是坤作成物’。”我想《易》作者的理论是宇宙万物的出生，全由太阳的光照，没有太阳，万物是不能在大地上繁衍的。因此他才说乾能始物，坤能成物。而这种始物和成物，都出于自然，不甚费力。下面“乾以易知，坤以简能”二句，就自然产生出来了。

附：高亨说：“乾知太始，谓天之所为是创始的。坤作成物。谓地之所作是养成万物。”把“知”字讲作“为”字亦通，故两存之。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

“乾以易知，坤以简能”者，孔颖达说：“易谓易略，无所造为；简为简省，不须繁劳”。程颐说：“乾坤之道，易简而已。乾

始物之道易，坤成物之能简。”高亨说：“此‘易’字乃平易之易，平易犹平常也。此‘知’字当读为智，智犹巧也。天创始万物，可谓巧矣；然其应时而变化，皆有规律，不是神秘，而是平常。天以平常成巧，故曰：‘乾以易知’。地养成万物，可谓能矣。然其顺天以生育，亦有规律，不是复杂，而是简单。地以简单成其能故曰：‘坤以简能’。”按高亨此解很有见地。盖乾以平易而智，坤以简单而能，是相对成文，如讲易知为知晓之知，则文义不符矣。

“易则易知，简则易从”者，高亨说：“易则易知，谓天道平易，故人易于认识。简则易从，谓地道简约，故人易于遵从。”下面从“易知则有亲”句到“易简而天下之理得矣”是说，由于乾的易知遂使亲之者多，信之者久，积渐而成贤人之德。由于坤的易从，才能得人协助，建立功勋，扩大影响，积渐而成贤人之业。盖人们欲从事一种事业，必先搞明白其中的道理，道理搞明白了，然后能积极去做；这就叫“知行合一”，又叫能知则能行。也是《大学》上说的“知止而后有定”之义。《系辞》首章释乾坤“易简”的道理。于“易知”，“易从”之后，接着就说：有亲，可久；有功，可大；是贤人成德立业的原因。足见乾坤的功用是相辅相成、矛盾统一，缺一不可。故曰：“易简而天下之理得矣。”

“天下之理得，而成位乎其中矣”句，陆德明说：“马、王肃本，作‘而《易》成位乎其中矣。’中间多一个‘易’字。”意思是说天地间自然的理是“易简”，乾坤之理，亦是“易简”。《周易》体自然之理，乾坤之道，故能定位天地之中，为人世立法。《周易》的重要性可知。所解颇有道理。但朱熹说：“‘成位’，谓成人之位；‘其中’，谓天地之中。至此则体道之极功，圣人之能事。可以与天地参矣”。朱氏把成位乎其中者，说成人，人体《易》用《易》，就能“成位天地之中”与天地为参，亦有道理。故并存之。

过己氏曰：《系辞》上传“天尊地卑”章，乃孔子原《周易》

之所由作。大意是《周易》之理，与天地合一。天地即大自然，《周易》者，大自然的体现耳。盖《周易》六十四卦，以乾坤为首，其他六十二卦，皆从乾坤而来。《乾凿度》说：“乾坤为阴阳之根本，万物之祖宗”。可谓确论。然乾坤二卦，即天地的代名辞。乾坤之理，即天地之理；乾坤的功用，即天地之功用。《易》作者根据天地位置的高下，分出卦爻六位的贵贱。以常人的眼光观察自然，见天动而健、地静而顺；健者刚，顺者柔，乃分出爻位的刚柔。从宇宙间意识形态的不同及品物善恶的各异，在趋避之间，生出了吉凶。天上有日月星辰之象，地上有山川动植之形。而其间象的往来隐现，形的荣枯生死，无一时一刻不在变化之中；《周易》法之，变化遂于此见矣。

第二节“刚柔相摩”以下，即具体说出天地间万物变化的现象是‘相摩相荡’。从此看出，由乾坤产生的六十四卦，亦由‘相摩相荡’而来。而天地间的矛盾统一，变化发展的辩证规律，无不由乾坤二卦体现而发展之矣。

第三段“乾以易知，坤以简能”以下，则总结乾坤的功用及其易简之理。并说明人当怎样体现乾坤之德，以建立“易知”“易从”；“有亲”，“有功”；“可久”，“可大”的德业。并以“易简”工夫效法天地和乾坤。至此则《周易》的功用、可与天地同在矣。然则，天地者自然之《易》也；《易》者效天地之理，经纶人事之学也。是《易》道与天地合，而人得《易》之理，亦可与天地参而成位天地之中矣。此本章的宗旨也。

虽然，吾于此章而发现《系辞》及《系辞传》作者在历史上的局限性焉。何者，此章所提出的尊卑观念、贵贱思想，由文王创始之，孔子继承之，不过借《周易》为当时阶级社会找理论根据以确立君主政治的基础而已。古称《三易》，夏曰《连山》，以艮为首。殷曰《归藏》，以坤为首。周曰《周易》，以乾为首。《礼记·礼运》载：“孔子说：‘吾欲观殷道，得‘坤乾’焉’”。孔子从

坤乾中得殷道。而《史记·梁孝王世家》载：窦太后说：“殷道亲亲，周道尊尊。”亲亲是母系社会的观念，尊尊是父系社会的观念。盖周文王演《易》，以乾坤为首，而君权、父权、夫权三纲的意识，已初具萌芽了。故文王定乾坤为《周易》首，而孔子曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。盖以《周易》结合政治，借天地的表面现象，为人世立法，以愚黔首耳。何则，以事实言之，天高而已，何必曰“尊”？地下而已，何必曰“卑”？卦之位从初到上，亦只有高下而已，何必曰“贵贱”乎？且以近代天文常识证之，恒星各有其系，焉分上下？更谈不上有“尊卑”。所谓高下，则就地球上人的肉眼言之耳，非理也。故《周易》“尊卑”之说立，影响中国的封建制度延续将三千年之久。其势虽出于特定历史阶段所必然，而其流弊之巨、烈于世界各国，未必非受“天尊地卑”观念之害使然也。

虽然，《易》者，言变者也。以今日民主的观点推论之，则将此章易为“天高地下，乾坤立矣。高下有分，品位出矣”有何不可。何则，天地有高下而无“尊卑”，卦爻有上下而无“贵贱”也。况《易》例爻位有进退之理，卦体有错综之法。施于社会，在民主社会中，人民有选举之法，官吏有上下之时，所谓“尊卑”、“贵贱”者，早失其固有意义与作用，而乾坤之理自当穷变变通，非复“吴下阿蒙”矣。使孔子生于今世，必是吾言可知也。

(二)

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。

这里所说的圣人是指作八卦及六十四卦与系卦爻辞的人。金景芳说：“设卦，画八卦又重为六十四卦。观象，观卦的象，然后

系辞，用文字加以说明，以此表达吉凶悔吝。”“刚柔亦即阴阳，阴阳即是矛盾。‘刚柔相推’，其实就是矛盾的运动。矛盾运动的结果，必然产生变化。”来知德说：“‘刚柔相推’者，卦爻阴阳迭相为推也。柔不一于柔，柔有时而穷，则自阴以推于阳而变生矣。刚不一于刚，刚有时而穷，则阳以推于阴而化生矣。”张振渊说：“刚柔相推之中，或当位、或失位，而吉凶、悔吝之源，正起于此”。

“明吉凶”下，《释文》云：“虞本有悔吝二字。”应据补。
是故吉、凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。

高亨说：“人行事得当则吉，失当则凶。故《易经》所谓吉凶，乃人行事得失之象也。”金景芳说：“《周易》所讲的吉凶，最强调人的主观努力，并不认为吉凶是前定的。”来知德说：“虞者乐也。忧则困心衡虑，渐趋于吉。亦如悔之自凶而趋吉也。虞则志得意满，渐趋于凶。亦如吝之自吉而何凶也。所以悔吝即忧虞之象。”来氏解“虞”为“乐”，较《广雅·释诂》释“虞”作“惊”为胜。

变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。

来知德说：“吉凶悔吝，以卦辞言。失得忧虞，以人事言。《易》言吉凶，在人为失得之象；《易》言悔吝，在人为忧虞之象。变化刚柔，以卦画言；进退昼夜，以造化言，柔变乎刚，进之象，刚变乎柔，退之象。刚属阳明，昼之象；柔属阴暗，夜之象。”

六爻之动，三极之道也。

金景芳说：“一卦六爻，初与二在下为地，三与四在中为人，五与上在上为天。动就是变化。‘三极’是天地人三才”。吴澄说：“吉凶悔吝，象人事之得失忧虞；变化刚柔，象天地阴阳之昼夜进退。是六爻兼有天地人之道也。”

是故君子所居而安者，《易》之序也。所乐而玩者，爻之辞也。

“居而安”，有居之不移之意。“乐而玩”，以玩索《易》理为至乐也。金景芳说：“‘居’，居仁由义的居，不是出入起居的居。‘居而安’处而不迁的意思。”‘《易》之序’，即六十四卦的次序。‘玩’，反复思索的意思。”徐志锐说：“君子学《易》，应身体力行，处于那种爻位的地位，就安于那种地位，这就是按照客观规律变化的次序去行事。”

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。

此处“居”字与下面“动”字，相对成文。“居”指平居之时，即尚未行动；“动”指行动应事，即起而有所作为也。王申子说：“平居无事观卦爻之象而玩其辞，则可以察吉凶悔吝之故。及动而应事，观卦之变而玩其占，则可以决吉凶悔吝之机。故有不动，动无不吉也。”张载亦说：“占非卜筮之谓，但事在外，可以占验也。观乎事变，斯可以占矣”。

过己氏曰：《系辞传》首章，既标明圣人体天地自然的功能与德性设为乾坤二卦，以作六十四卦的根本矣。此章首段又说明圣人作《易》君子学《易》之事。言圣人观象设卦后，又根据卦和爻中之象，系之辞以明其吉凶悔吝。其卦和爻中刚柔，千变万化、则亦根据宇宙间阴阳推荡转化的规律，分刚分柔而产生焉。

二段中详细指出，《系辞》中所谓吉凶、悔吝，乃由人事失得忧虞之象得来；卦画中所谓刚柔变化，乃从造化中昼夜进退之象得来。诚以造化中一切现象，如日月之盈虚，寒暑之迭运，山河的变迁，草木之枯荣，常有进退；而日出则天下白，昼日为刚；月出则阴暗至，黑夜为柔，刚柔于是平分矣。人事中顺理则吉，逆理则凶；得道则吉，失道则凶。吉则虞乐，虞乐则吝渐转于凶；凶

则忧惕，忧惕则悔而复趋于吉。《易》卦中六爻的变动不居，皆从天、地、人三极的规律中得来。故《易》象者三极之道也。

第三段“君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞也”二句，专就君子用《易》上着眼。《易》序者，《周易》六十四卦中所代表的不同时代也。如：否、泰、剥、复、鼎、革、既济、未济等卦各代表着一定的时代。而各卦的六爻中，亦各代表着一个特定的环境。故君子无论处在任何一个《易》序中皆能处而安之。确乎其不可拔。如居丰卦则应保持日中。居困卦则应不失所享。居乾卦“潜龙”，则安于“勿用”；居九三，则安于“惕励”，居上九则深戒“亢”盈，皆是也。至于各卦的《爻辞》亦千变万化，微妙无穷。如大过卦初六“藉用白茅，无咎”。九三则“栋桡凶”；九四则“栋隆吉”；上六则“过涉灭顶凶。无咎”。节卦在初九则“不出户庭无咎”。在九二：则又“不出门庭”而“凶”。爻位一变，则吉凶立异。对此必须玩索揣摩，求得其中精义，如有所得，则默契于心，乐以忘忧。此君子学《易》之功也。

“君子居则观其象而玩其辞”一句，把上边安易序、玩爻辞二者都包括在内。“动则观其变而玩其占”句，言君子在行动之时，若能根据《易》爻吉凶，悔吝之占，以选择中正自处之道，善于掌握《周易》中的时中观念和辩证规律。则“神而明之，存乎其人”，“自天祐之，吉无不利”矣。

(三)

象者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。

《彖》谓各卦的卦辞，非指《彖传》，爻谓各卦的《爻辞》，非

指卦画。变指每爻各有不同的内涵与变化。来知德说：“象指全体而言，乃一卦之所具者，如元、亨、利、贞，则言一卦纯阳之象。变指一节而言，乃一爻之所具者；如‘潜龙勿用’则言初阳在下之变”。

人于社会，得道则吉，失道则凶。失而悔可由凶趋吉；得而吝，亦可由吉趋凶。尚秉和说：“疵，病也。凡言无咎者，原有咎也。知悔而改，则无咎矣。故曰：‘善补过’。善者，嘉也。嘉其能补过也。”

是故列贵贱者存乎位。

韩伯说：“爻之处曰位。”“存乎位”，犹言“在于位”，下文皆同。高亨说：“位，六爻之位次。《易经》认为爻位象人所处的社会地位，上爻为高位，初爻为卑位，二爻为臣位，五爻为君位等。故序列人贵贱在于爻位”。王申子说：“列，分也。”

齐小大者存乎卦。

尚秉和说：“齐，正也。阳卦大，阴卦小，卦列则大小分。例如：‘泰，小往大来’为大卦；‘否，大往小来’为小卦也”。

辨吉凶者存乎辞。

王申子说：“辨，明也”。“辨吉凶者存乎辞”，言辨明吉凶在于卦辞爻辞也。

忧悔吝者存乎介。

来知德说：“悔未至于吉而犹有小疵，吝未至于凶而已有小疵。”韩康伯说：“介，纤介。”纤介，犹细小。盖悔吝处于吉凶之间，两者的界线非常细小。朱熹说：“介，界限之界，是善恶初分界处。”又说：“介，谓辨别之端，善恶已动而未形之时也。于此忧之，不至悔吝矣。”人能于吉凶之介而忧之，则可趋吉避凶矣。

震无咎者存乎悔。

尚秉和说：“震，惧也。惧则悔，悔则无咎。”

是故卦有小大，辞有险易。辞也者，各指其所之。

“辞”，指卦爻辞。“险”，凶险之辞；“易”，吉亨之辞。“各指其所之”者，尚秉和说：“之，往也。凡言《易》辞，皆视其爻之所往，而定吉凶也。”高亨说：“人走向吉利之途，则得吉利；走向凶咎之途，则得凶咎。卦爻辞所指者，此也。”来知德说：“之者，往也。‘各指其所之’者，各指其所往之地也。”

陈梦雷说：“读谦、复之辞，如行坦途，如逢阳春，气象和乐，其辞平易；示人以所之之得且吉也。读睽、剥之辞，如涉风涛，如履雪霜，气象凛凛，其辞艰险；示人以所之之失且凶也。本凶而悔，所之则吉，本吉而吝，所之则凶。无咎，本有过而能补过，则所之之于得不之于失，之于吉不之于凶矣”。

过己氏曰：此章乃孔子阐述作《周易》卦爻辞者，对“吉凶、悔吝、无咎”所持的原则和义例，并指导人们如何应用这些《易》学原则，以规范个人的行为和事业。

(四)

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。

“准”字，《释文》：“京云：等也”。虞翻说：“同也”。孔颖达说：“言圣人作《易》，与天地相准，谓准拟天地。则乾健以法天，坤顺以法地之类是也”。“弥纶”二字，金景芳说：“应是一个词，就是该括。”而《释文》京云：“弥，遍也”。虞翻说：“弥大；纶络，谓《易》在天下包络万物”。以上大意是《易经》的道理，与天地等同，所以能普遍包括天下的一切道理。但孔颖达氏谓：“弥谓弥缝补合，纶谓经纶牵引”。“弥缝补合”，可引申为补充；“经纶牵引”可引申为发展。是又较“该括”更进一层矣。

（此句总言《周易》的功能，高亨言应移在“范围天地”句上，

就文法看，不很合拍。)

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

韩伯注：“幽明者，有形无形之象。”毛奇龄云：“幽明即阴阳也。”

原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

高亨说：“原，察也。反，犹求也。”“精气为物，游魂为变”者，《九家》云：“阴阳交合，物之始也。阴阳分离，物之终也。合则生，离则死，故知死生之说。”朱熹说：“阴精阳气，聚而成物，神之伸也。魂游魄降，散而为变，鬼之归也。”真德秀说：“神指魂而言，鬼指魄而言。”此节的大意是：死生与鬼神，并不是神秘。人与物有始则有终，有生必有死。神者乃阴阳凝聚而成的生命力，物有精气则为神，精气即魂；魂，神之别名也。物有变化，神即离开物体而成鬼，鬼即魄，魄，鬼之别名也。物生即为神，物灭即为鬼。故金景芳说：“《易经》对幽明、死生、鬼神的解释，都是无神论的。《易经》是唯物论，不是唯心论”。

与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。

以上言圣人能深明《易》理。“违”者，违背；“周”者，普遍；“济”者，《尔雅·释诂》：“成也。”“过”，偏差也。司马光说：“知周万物，无所不知；道济天下，无所不利。如此则何有过差。”“旁行”的“旁”，高亨说：“当读为方，正直也；二字古通用。”朱熹说：“旁行者，行权也。‘不流’者，不失乎常经也。”按：“旁行不流”谓着应该行权的时候，也不至于泛滥流溢，而失其正道。可与《中庸·子路问强章》文意相参考。

“乐天知命”者，金景芳说：“‘乐天知命’的天，系指自然

而言。‘乐天’就是顺应自然。‘命’，就是客观的，不以人的意志为转移的规律。《易经》里讲的天命，不是上帝的意旨的意思。《孟子》讲：‘莫之为而为者天也，莫之致而致者命也’。是讲得对的。孟子给天命下的这个定义，放到《易经》上是合适的。《易经》中讲的命，我看也绝对不是上帝的意旨。《易经》中‘天命’一词所指是必然性，是规律。《易经》讲动讲变，也是讲规律、讲事物的客观性。”此说很有见地。“安土敦乎仁故能爱”者，土，土地，引申为环境。《朱子语类》说：“安土者，随所寓而安。”“敦”者，笃也。引申为笃行。“能爱”能爱人也。味“敦乎仁”三字，则“能爱”含有“惟仁人为能爱人能恶人”之意在内。

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体。

此节言《易经》与天地准的道理。“范围”，高亨说：“用做动词，犹包括也。”朱熹说：“范，如铸金之有模范；围，匡郭也。天地之化无穷，而圣人为之范围，不使过于中道；所谓裁成者也。”“不过”，有不失中道之意。“曲成”，委曲成全万物无遗漏之意。金景芳说：“《易经》的象与辞代表什么，不能定指，它要根据情况而定，所以是灵活的，适时而变的。万事万物，它能代表，没有什么事物它代表不了的。这就是曲成万物而不遗。”“昼夜”，即阴阳。言明白阴阳对立统一的规律。“知”即智慧。“神”，指天地的规律。换一个说法就是阴阳的变化，不是鬼神的神。“无方”，无定方也。“无体”，无一成不变之体也。

过己氏曰：高亨说：“此章言《易经》包括天地万物之理，次言善于学《易》的人能深通天地万物之理，可以济天下，成万物。一片虚夸之辞。”高氏所说“《易经》包括天地万物之理”。而所谓天地万物之理为何？大概是“幽明之故”，“死生之说”、“鬼神之情状”。再言知《易》的圣人能够具备“不违”“不过”“不忧”

“能爱”的种种德性；这些德性皆“致知”、“力行”、“正心”、“立命”、“笃行”、“爱人”之事。此种条件看是崇高，但凭心细想，世上除功利小人之外，凡有心济物的志士仁人，皆是不可不勉且亦不能或缺者。高氏既知其重要性，最后又总结说：“一片虚夸之辞”。骤看虽有些道理，及详加审度，实粗心未思之言也。岂不知“与天地相似”、“知周万物”“道济天下”，乃是为学之事。“旁行不流”“乐天知命”乃是立身之事。“安土”、“敦仁”、“能爱”，乃是治人之事。这些都是古今学者立志为学的起码条件，为何说是“虚夸”之词呢？且按实际说，所谓天地之道，仅是宇宙自然现象，前章以“易简”二字明之，足见天地在济世利民方面，它并不能与圣人同其忧乐。而天下无圣贤，天地之间，不过是一片不开化的洪荒罢了。说句真实话，世界上的文明创造，发展进步，皆圣哲之士，代天忧乐之功也。由此来说，此章所言，有何“虚夸”之处呢？再反过来说，此章在世界观上，具有唯物的特见。《周易译注》的作者黄寿祺、张善文说：“此段‘原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状’诸语，所反映的一定程度的朴素唯物观，是值得注意的。”从黄张二氏的理解来说，《周易》在宇宙的见解上，确富有科学价值。它对历代唯心论学者的迷信观念，真有“拨云雾而见青天”之功矣。

（五）

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。

高亨说：“一阴一阳，矛盾对立，互相转化，是为规律。”按“道”即今天所谓规律也。朱熹说：“阴阳迭运者气也；其理则所谓‘道’。”朱说：“其理则所谓道”，再明白点说，就是一阴一阳即宇宙之理。盖圣人作《易》之初，只见眼前一切事物，没有一样不是两相对待，却又两相统一，两相转化。从天地、日月、山

河、风雨、男女、动植、气候、性行来看，都是如此。无以名之，名之曰“阴阳”。孔子作《系辞传》提出来“一阴一阳之谓道”的观点。后来程颐说：“离了阴阳便无道”。而现代学者金景芳说：“《易经》中有了事物总是一分为二，分为两个方面的概念。”这就是阴阳规律。

关于“继之者善，成之者性”的问题，朱熹说：“善谓化育之功，阳之事也。性谓物之所受，言物生则有性，而各具是道也；阴之事也。”所言不很透彻，下当详论。

仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知。故君子之道鲜矣。

尚秉和说：“仁者见道，谓道为仁。知者见道，谓道为知；不免有偏。百姓颛蒙，日由其道，而不知其所以然”。高亨说：“百姓指庶民，百姓日日利用此阴阳之道，但对之无所认识”。《释文》引马、郑、王肃云：“鲜，少也。”言君子应认识全面，而仁知百姓各有所偏，故曰君子之道能之者少也。

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉！

高亨说：“‘诸’，之于之合音。阴阳之道，其显明易见者，乃其生育万物之仁。其隐藏难知者，乃其所以能生育万物之用。圣人为济世利民而忧虑者也，阴阳能鼓动万物，但无所用心，不与圣人同其忧虑。”尚秉和说：“圣人成务，故忧天下，若阴阳造化，鼓铸万物，无声无臭，无方无体，故不与圣人同忧。盛德谓天，大业谓地。”

炎升按：“显诸仁，藏诸用”的“诸”字，有“在于”之意。“显仁”，指乾而言；“藏用”，指坤而言。《说卦》“坤以藏之”。又说：“坤也者，万物皆致养焉。”此言阴阳二气运行四时之间，其最明显者，在于它生育万物之仁；其藏闭收敛者，在于它养育万

物之用。藏者，万物因疲劳而归藏休息也。故“显仁”者乾，为春生夏长之事；“藏用”者坤，为秋收冬藏之事。“鼓万物而圣人不与圣人同忧”者，阴阳发动万物，而自然无为，与圣人治天下的深谋远虑，劳神苦思大不相同。天地（即阴阳二气）的盛德、大业，可谓至极至高，无以复加了。

富有之谓大业，日新之谓盛德。

《集解》引王凯冲说：“物无不备，故曰‘富有’；变化不息，故曰‘日新’。”“富有之谓大业”，是就地来说的，以富有为大业，可看出孔子对富民经济的重视；“日新”，是就天来说的，以日新为盛德，可看出孔子自强不息，日新又新的进步精神。这说明一成不变的守旧思想，不但不能称作“盛德”也绝对不能创建和推进“大业”的。

生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。

“生生之谓易”者，荀爽说：“阴阳相易，转相生也”。李道平说：“阳极生阴，阴极生阳。一消一息，转易相生，故谓之易。”徐志锐说：“生生，生而又生”。此处所说的易，指的是变易。非言易书之《易》。司马光说：“形性相续，变化无穷”。是又含有天地生物之意在内矣。“成象之谓乾，效法之谓坤”者，陈梦雷说：“象者，法之未定；法者，象之已形。乾主气，故曰‘成象’；坤主形，故曰‘效法’。”按：“成象”乃乾始物后所成之象；如物的胚胎与朕兆。“效”者，朱熹说：“呈也”。“效法”谓坤承天成物时形质上所呈献的形色与象貌。蔡清说：“法与象都就物言。‘成象’只是一团气耳。‘法’则气之聚而形体已具也。”

极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

孔颖达说：“谓穷极蓍策之数，逆知将来之事，占其吉凶也。”按“极数知来之谓占”即“九章”所说：“四营成易，十有八变而成卦”之事，若不穷尽蓍策之数，则不能得其占也。“事”者，事

业。张载说：“能通其变，而措子民，圣人之事业也。”可见圣人的事业，着眼全在“通变”二字上，若为政不能通变利民，因时制宜，未有不败者矣。

关于“阴阳不测之谓神”的解释，韩康伯注说：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诸者也。故曰‘阴阳不测’。”徐志锐说：“何楷‘阴阳不测，则无在而无不在，必名之为神始尽也。’‘神’字非人格化的鬼神，乃作动词神速解。与上章‘神无方而《易》无体’的‘神’字同。张载以‘两在’；焦循以‘通变’；何楷以‘无在而无不在’解其不可测，均深得文意。由此可知‘阴阳不测之谓神’，是《周易大传》对‘神’字提出的新界说。”朱熹说：“张子曰：‘两在故不测’。按‘两在’谓阴阳两端，迭相推荡，无有定所，人莫测其走向。阳可转阴，阴可转阳。有时阴阳同在，不可预测。‘一阴一阳之谓道’神妙极矣。”

过己氏曰：“一阴一阳之谓道”是说阴阳的对立转化，矛盾统一，为宇宙间的普遍规律。宇宙间的万事万物，无不由阴阳相对立而成。无论具体的事物，抽象的观念，明显的如饮食男女；高深的如意识形态，样样都包括在内。故孔子称之为“道”，其象征为太极，太极中负阴抱阳，即“一阴一阳”的体现也。

然乾坤，阴阳之大者也。天地之大德曰生，俗语所谓天地以好生为德是也。天地如不生物，则宇宙终古为死亡世界，故生物之仁，乃宇宙间之大善也。《系辞》首章说“乾知大始，坤作成物”。因此继“道”之后，首先为乾元的始物。乾《彖》说：“大哉乾元，万物资始”。而《文言》曰：“元者，善之长也。”于此知“继之者善也”者，“善”即乾元之始物也。

乾始物之后，由坤以成之。《乾彖》所谓“乾道变化，各正性命”是也。“正性命”，即物各正其属性，亦即所谓“坤作成物”也。《坤彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”坤继乾元之后，承天而成万物之性，则“一阴一阳”之“道”，于此显现其功能矣。

孔子既发现宇宙间一切事物皆具有“一阴一阳”之“道”，又观察宇宙间万事万物，无一不由阴阳之理构成。此道也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日由其道而不知。推之于“显仁，藏用”，“盛德，大业”，生生变化，成象效法，皆由阴阳二气鼓动万物而来。而圣人治国经世，变革守成，因时因事而通变；亦无不依此道成之。阴阳变化之用，竟达到玄妙不测的境地，拟之为“神”不亦宜乎？

(六)

夫《易》广矣大矣。以言乎远则不御；以言乎迩则静而正；以言乎天地之间则备矣。

“广”者，宽广，就面积来说；犹地之无疆也。“大”者，高大，就体积来说；犹天之无不覆也。“不御”者，虞翻说：“御，止也。”盖即无远弗届，无有止境之义。“迩”，近也。“静而正”者，安之于心，悉得其正之义。可参阅《礼·大学》：“静而后能安，安而后能虑。”以上二句，与程子论《中庸》“放之则弥六合，卷之则退藏于密”之义相同。备者无所不有，言《易》对天地间万物之理无所不备也。这三句是形容《易》之广大，后面“广大配天地”即本此而言。

高亨说：“《说文》：‘静，审也。’以《易经》论近处之事物，则精审而正确。”亦通。录备参考。

夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

关于此条诸家所释各有所见。如：孔颖达说：（乾）“若气不发动，则静而专一，故云：‘其静也专’。若其运转，则四时不忒，寒暑无差，而得正，故云：‘其动也直’。以其动静如此，故能

‘大生焉’。（坤）闭藏翕敛，故其静也翕’。动则辟生万物，故‘其动也辟’。以其如此，故能广生于物焉”。又高亨说：“专借为团。《说文》：‘团，圆也’。天静而清明，其形为圆；天动而降雨雪，其势直下。圆形则无不包；直下则无不至，是以能大生。地静而不生草木，则土闭；地动而生草木，则土开。唯其能闭能开，是以能广生。”高氏系就文义解说。但徐志锐又说：“乾天阳性的刚画（——），深求则无止境，近说切于人身，即可领会其意。坤地阴性的柔画（— —），深求则无止境，近说切于人身，即可领会其意。”则又就乾坤的卦画来说与男女婚媾联系起来了。仁者见仁，智者见智。并存以备参考。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

来知德说：“配者相似，非配合也。《易》之变通，亦如四时之变通。《易》所言阴阳之义与日月之阴阳相似。《易》言易简之善，与圣人之至德相似。”陈梦雷说：“至大者天地、至变者四时、至精者日月、至善者至德。《易》之书具此四者，岂不谓之备乎？”按：“至德”，即一章所说“可久可大”的贤人德业。此处不言业者，孔颖达说：“初章‘易’为贤人之德，‘简’为贤人之业。今总云‘至德’者，对则德业别，散则业由德而来，俱为德也”。所言甚是。

过己氏曰：作《易》者，以乾坤象天地，而“乾坤为《易》之蕴”。故言《易》之“广大”，亦如天地之“广大”。此章以“广大”二字贯串全篇。第一段言《易》理之“广大”。第二段专言乾坤的功用，而大《易》的功用，可媲美乾坤。第三段说《易》变通阴阳之义，易简之善，都具体与天地、四时、日月和至德相配。是《易》之理即乾坤之理，德即乾坤之德；“成位天地之中”不亦宜乎？

(七)

子曰：《易》其至矣乎！夫《易》圣人所以崇德而广业也。

《周易译注》说：“《易传》所引‘子曰’的言论，凡三十一条。《系辞传》二十五条，《文言》六条，其中《系辞上传》第八章一条与《文言》重，故实只三十条。这些材料应当视为孔子弟子及其后学所记录的孔子言论，可以与《论语》之文同等看待。”所言可从。“至”者，至善至美，无以复加之意。孔颖达说：“易道至极，圣人用之，增崇其德，广大其业。”金景芳说：“德是从修养一方面说的，业是从事功一方面说的。”即是说圣人能用《易》来充实自己的德性，扩大自己的业绩也。

知崇礼卑。崇效天，卑法地。

张载说：“非知，德不崇，非礼，业不广。知极其高故效天；礼着实处，故法地。”陈梦雷说：“德由于知，知识贵其高明。圣人以《易》穷理，则知之崇如天而德崇矣。业由于礼，践履贵其着实，圣人以《易》践履，则礼之卑如地而业广矣。”

天地设位，而《易》行乎其中矣。

高亨说：“天地立其上下之位，《易》道即运行于天地之间。”
成性存存，道义之门。

孔颖达说：“此明《易》道，即在天地之中，能成其万物之性，使物不失其性；存其万物之存，使物得其存成也。‘性’谓禀其始也。‘存’为保其终也。”朱熹说：“成性，本成之性。‘存存’，谓存而又存，不已之意。”司马光说得较易懂。他说：“人各有性，《易》能成之。存其可存，去其可去。‘道义之门’，皆由此途出”。但高亨说：“疑‘存存’当作‘存材’，‘材存’形似而误。‘存

材’谓存其万物之材也”。

过己氏曰：此章言圣人如何用《易》之功。圣人知以崇其德，礼以广其业。韩伯说：“知以崇为贵，礼以卑为用。”故圣人知之崇高，当效天；礼之卑谦，宜法地也。天地定位，而易道行乎天地之中。圣人体《易》之道，以经纶天下的事业，可以与天地参矣。“一阴一阳之谓道”。“继之者善”，善，即仁也。《文言》曰：“君子体仁足以长人”。“成之者性”，性近于礼。《文言》曰：“嘉会足以合礼。”圣人成其性，存其仁，则宇宙间一切道义，均从此而出矣。

吾读高亨氏《周易大传今注》《系辞》注说：“疑‘存存’当作存材，‘存材’，形似而误。”我想“存存”一词，朱熹以“存而又存”为解，诸家皆从之。今高氏独疑为“存材”二字。我以为“存材”和“成性”一词，联系不大，且不合韵。若说是“形似”，则说“存存”是“存仁”；“仁”字与“存”字；较“材”字与“存”字，不但“形似”，而且叶韵，更为接近些。古人以竹简刻书，简繁之误，同时兼有。“仁”作“存”，竹简“鲁亥”之误也。我师高氏之疑，以“存存”为“存仁”之误。盖以“成性存仁”为第五章中“继之者善也（善即仁）成之者性也”的另一种说法。而“元”“善”“仁”三字，在《易·文言》中实同义而异词耳。是否适合，特提出来，留待高明者指教。

（八）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

“赜”，朱熹解为“乱杂”。来知德说是“事物至多之象”。总的说就是宇宙间纷然、杂陈的万事万物。“拟”者，比拟。“诸”字，

高亨说：“犹‘乎’也。”前“象”字言象征；后“象”字，指卦之象。“拟诸其形容”，如：地山谦，山地剥，地雷复，山雷颐之类。“象其物宜”，如乾为天，坤为地，泽山咸，地火明夷之类。

孔颖达说：“若象阳物，宜于刚也。若象阴物，宜于柔也。是各象其物之所宜，六十四卦皆‘拟诸形容，象其物宜’也。”

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，《系辞》焉以断其吉凶，是故谓之爻。

“天下之动”，即宇宙间万事万物的变化。“会通”即事物在至杂乱至繁多之中都有其会合相通之理，这就是规律。圣人用这个规律与人类社会中的道德礼法、行为准则相结合。《系辞》以断其吉凶，就是《爻辞》。爻者，效也。《系辞传》说：“效天下之动者也”。金景芳说：“‘典礼’之典在此有常的意义；‘礼’在此有行为的意思。合起来看，‘典礼’，就是指行动，行为的准则、规范。”司马光说：“‘会通’，交衢也。‘典礼’，法则也。圣人以一类万，以要知繁，故谓之爻”也。

言天下之至赜而不可恶也。言天下之至动而不可乱也。

言者，论述也。金景芳说：“‘言天下至赜而不可恶也’是说象。‘言天下之至动而不可乱也’是说爻。”来知德说：“恶，厌也。既见天下之赜，以立其象，是以不惟赜，虽‘言天下之至赜而不可恶也’。既见天下之动以立其爻，是以不惟动，虽‘言天下之至动而不可乱也’。盖事虽至赜，而理则一；事虽至动而理则至静。故赜虽可恶，而象之理犁然当于心；则不可恶也。动虽可乱，而爻之理井然有条贯；则不可乱也。”

拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

金景芳说：“这段话是对学《易》者说的。”陈梦雷说：“圣人之于象，拟之而后成。学《易》者亦拟其所立之象以出言，则言

之浅深详略，必各当其理。圣人之于爻，必观其会通，以行典礼。学《易》者亦必议其所合之爻以制动，则动之行止久速，必各当于时。”徐志锐说：“之字指卦象和《爻辞》。此句说学《易》的人，应该比拟卦象之后而发言，议论《爻辞》之后而行动。如此一言一动，无不与《易》的变化相成。”项安世说：“其字，指《易》也。”

下边所举七个卦的爻辞，就是孔子学《易》时比拟议论成变化的范例。

“鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”。子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迹者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迹者乎？言出乎身，加乎民。行发乎迹，见乎远。言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！”

此释中孚九二爻辞。乃孔子对《易》爻辞拟议的范例也。他把“鹤”比“君子”；“鸣”比“言”；“在阴”，比“居室”；“其子”比千里内外的民众；“和”比“应”。说“言善”“则千里之外应之”；“言不善”，“则千里之外违之”，近的更不用说。又说：言行是荣辱之主，可以感动天地，不仅限于其子，把范围扩充到无限大，最终落到“慎”字上，而以“善”字为重心。这就和老子学派中所说的慎言意义，完全不同。盖孔子的慎言是入世的，老子学派的慎言，则是出世的。二者的积极消极态度，学者当细体会之可也。

九二小象说：“其子和之，中心愿也”。有“同声相应”之意在内。

“同人先号咷而后笑”。子曰：“君子之道，或出或

处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”

此释“同人”九五《爻辞》。“同人”九五《象辞》说：“‘同人’之先，以中直也。”这就说明九五与六二之“同”，首先须具有“中直”的德性，决非苟且求同者所可比，故有先难后达之理势。孔子对准“中直”二字，又指出君子之道，无论是出处默语，只要大家能戮力同心，虽经千难万险，或受小人的破坏打击，最终必能获“断金”之“利”，结“如兰”之契。所谓二人，意指多数，非仅二人也。史载管仲、鲍叔牙之建霸业于齐；近世孙中山、黄克强的创建民国，皆成其功；而岳飞恢复中原之举，竟招杀身之祸者，孤掌难鸣，焉能卜大师相克之结果乎？

初六：“藉用白茅、无咎”。子曰：“苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。”

释大过初六《爻辞》。初六小象说：“藉用白茅，柔在下也。”初六在大过阳盛之时、阴柔居初，时感倾覆之虞，不得不慎而又慎。孔子曰：“柔在下”，是按位说的。此节后段说：“夫茅之为物薄而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣”。细体孔子之意，又不一定都按时位说。古代禹拜善言，周公吐哺握发，晏平仲一狐裘三十年，郭令公却姬妾延卢杞；虽不用物，而有以茅为藉之用；可谓“慎之至”。此曰：“茅物薄，用可重”、“慎斯术”、“无所失”。意旨深矣哉！

高亨：“藉，垫也。指用白茅垫祭品。”尚秉和说：“错，置也。巽为茅，茅之为物虽薄，然香洁可荐于宗庙，用以缩酒。其重为何如哉？‘术’道也。言持此卑退谨慎之道，则悔吝不生，而无所失也。”

“劳谦，君子有终。吉。”子曰：“劳而不伐，有功

而不德，厚之至也。语以功下人者也。德言盛、礼言恭。谦也者，致恭，以存其位者也。”

此释谦卦九三爻义。来知德说：“此拟议人之处功名。”谦九三《象辞》说：“劳谦君子，万民服也。”社会上有劳绩的人，未必皆能谦；而能谦的人，必有劳绩。劳而能谦，方称盛德；有盛德必然知礼。《象辞》提出“万民服”；《系辞》提出“德言盛，礼言恭”。德以盛为美、礼以恭为本。世有如虞舜之德、大禹之功、诸葛孔明之劳、郭子仪之勋，皆称为盛德，而未有不知礼者。或者谓“致恭以存其位”。系中国封建社会为臣子的明哲保身思想，恐属于《周易》的糟粕者。然世界上不管在怎样开明的民主社会，其有劳而不谦、恃功自骄者，未有不贻笑千古者也。来知德说：“德盛礼恭，本君子修身之事，非有心为保其禄位而强为乎此也。”

杨万里说：“人之谦与傲，系其德之厚与薄；德厚者无盈色、德薄者无卑辞。如钟磬焉，愈厚者声愈缓，薄者反是。故有劳有功而不伐，唯至厚者能之。”以上所言，都对此节有所发明。

“亢龙有悔”。子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下，位而无辅，是以动而有悔也。”

释乾卦上九《爻辞》、《文言》同。乾卦上九象曰：“‘亢龙有悔’，盈不可久也。”这是按自然和人世间的道理来说的。《文言》和这条里“贵而无位”四句，却是按“乾”上九所处的时位条件来说的。上九位近九五，故曰“贵”。在六爻之上，故曰高。九三在下失位，且不应，故无辅。按《易》例，上乃事外之臣，故“无位，无民”。如此而动，安得“无悔”。

“不出户庭，无咎”。子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身。凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”

释节卦初九《爻辞》。《节》小象曰：“不出户庭，知通塞也。”明显是按时位关系，就士君子的出处来说。《系辞》说：“乱之所生也，则言语以为阶”。则又专就言语来说。看系范围缩小了，实则是范围扩大。孔子把户庭当成口的原因，盖全从兑口、震言、坎险、艮止的象中悟出。春秋时，楚商臣弑成王、宋南官万弑闵公、汉代陈蕃窦武诛宦官、清代康梁变法所以夭折；无不从语言不密而来。孔子之拟议，其有为而发乎？

来知德说：“君不密，如唐高宗告武后，以‘上官仪教我杀汝’是也。‘臣不密’，如陈蕃乞宣臣章以示宦者是也。”

子曰：“作《易》者，其知盗乎？《易》曰：‘负且乘，致寇至’。负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至’。盗之招也”。

此解解卦六三《爻辞》。《小象》说：“负且乘，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也？”是说寇盗是六三自己引来的，不必埋怨别人。《系辞》所言，与《小象》意旨，大致相同。这是孔子读《易》，发的一个感想。他把“乘”比作国家的名器；把“负”比作无才无德的小人。国家的名器，本应由有才有德的君子来担负，若是教小人担负着，一则不能胜其任；再则贻害国家；三则有辱名器。故孔子说：“负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。”这里孔子把盗夺珍宝，比作庸人窃位，招致祸乱。也是为上者褻慢其名器，不能选贤任能；在下者残暴其人民，不能胜任职守所致。故曰：“上慢下暴，盗思伐之矣。”最后又说：“慢藏”货物，是为盗贼树立目标；修饰容貌，是为淫乱制造媒介。也与“负且乘”没有两样。孔子把“负且乘”爻义引申到哲学高度来衡量。以为国家政治褻慢，用人不慎；官吏倚恃

权力，暴虐黎民，均祸乱产生的根源。试看唐代的杨国忠以妹宠而为宰相，宋代高俅以蹴鞠而为太尉；皆小人乘君子之器之好例。但这种咎戾，又不只是他们自己，唐玄宗、宋徽宗实不能辞其咎也。

尚秉和说：“古在上之君子，方得乘车，故曰：‘君子之器’。若负戴则小人之事也。于鬯云：‘招者，射之的也。’《吕氏春秋·本生纪》云：‘万人操弓，共射其一招’。‘盗之招’，即盗之的。言‘负且乘’，与盗以的也。”

过己氏曰：孔子提出这七卦《爻辞》，着眼为学、交友、应世、居官、用人各方面，重要是戒骄戒亢，慎言、谨行，归结到一个“慎”字。孔子生春秋攘扰之时，大部分诸侯国内，政治浊乱，举出这样一个立身、治事的规律，全是为经世成功着想，若视为保身之道，观点就错误了。因“满招损，谦受益”。舜禹的不矜不伐，正是成功的中心所在。而《周易》的主要思想，在“时中”。通达“时中”精神，则骄亢盈满，固大敌也。

（九）

天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。

此节即河图之数。

《周易》中所说的“天地”即奇偶、阴阳的别名。此处所说的天，即一、三、五、七、九五个奇数；奇数为阳，故为“天”。此处所说的地，即二、四、六、八、十五个偶数；偶数为阴，故曰：地。朱熹说：“此简本在第十章之首，从程子之意移此”。今从之。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十；凡天地之数五十有五。此所以

成变化，而行鬼神也。

“天数五”，即一、三、五、七、九共五个阳数；“地数五”，即二、四、六、八、十，共五个阴数。“相得”即今算术上的加法。“有合”，即今算术上相加的和数。五个阳数相加，其和为二十有五；五个阴数相加，和数为三十。把天数地数再加起来共为五十有五。这数是《周易》作者用十以内的五个奇数和五个偶数相加得出。以此为筮法所用之数，是古代通数学的占筮者，十分精心演算出来的。所以称为“大衍”；亦即“大演”。“成变化”者，《周易》揲筮时，从此得出阴阳之数，画成八卦，演作六十四卦三百八十四爻。“行鬼神”者，即从卦和爻中得出吉凶悔吝有咎无咎等玄妙不测的结论，供人们选择遵从。“鬼神”者，玄妙不测之义也。

此简本在“大衍”节后面，按朱熹意，排在此处。

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后挂。

“大衍”，刘大钧教授认为“衍”与演字古通用，古人用蓍草算卦，称为“衍算”，亦即演算。“大衍之数五十”，金景芳说：“应为五十有五，这里只说五十是脱了‘有五’二字”。徐志锐氏亦以为然，今从其说。

“大衍之数五十有五”，为何“其用四十有九”呢？此点诸家解释，几成聚讼。姚信、董遇之两家说：“天地之数五十有五，其六以象六画之数；故减之而用四十有九”。徐志锐氏说姚董说“接近于事实”。但细读金景芳氏对揲蓍法的解释，方知这办法是古揲蓍时从经验中得来的。因为不采用这个数，就得出不出爻和卦，得出不出爻和卦，就无法进行占筮了。金氏解释“揲之以四”时说：“两部分蓍草，为什么要四个四个地数呢？道理很简单！不四个四

个地数，得不出七、八、九、六来。得不出七、八、九、六来便画不出爻；画不出爻，当然求不卦。但是古人宁肯把理由说得复杂些，以添《易》的神秘色彩”。这话对极了！不但不四个四个地数，得不出爻和卦；如不用四十有九根蓍，怎能分二，挂一、揲四、归奇，再扚而后挂呢？有人说我国的数学在画卦时已经很有基础了。我想即令数学不与画卦同时产生，而在夏殷两代，以筮求卦时，不精通数学，是得不出卦象来的。因此，我断定《周易》的占筮方法，是与数学的进步分不开的。

下面说揲蓍之法：

揲蓍须三变方可得出一爻，九变才可得出一卦，叫做“八卦而小成。”十八变方得出一个六爻之卦，故曰：“十有八变而成卦。”一变须经过分二、挂一、揲四、归奇四个手续，所以说“四营而成易”。“营”者，经营。“易”者变化之谓。即四次经营而成变化也。现在说揲蓍的步骤。

甲：一变。

（一）分而为二以象两。行蓍时先将四十九根蓍草（易称一根为一策，今代以竹签亦可）合拢在一起，象征天地未分时的“太极”。再任意用手把蓍草分成两组，以左边一分象天，右边一分象地。此即“象两”。“两者”两仪也。

（二）挂一以象三。

以右手从右边蓍草中，任意取出一根，挂置于左手小指中间，用以象人，合为天、地、人；这叫做“象三”。“三”即三才也。朱熹说：“挂”，犹悬也。

（三）揲之以四以象四时。

“揲”者，数也。即以四为除数，用右手先分左边的蓍草，看得出几个四。再分右边的蓍草，看得出几个四。这叫“揲之以四，以象四时”。

（四）归奇于扚以象闰，五岁再闰，再扚而后挂。

“奇”，即用四除左、右两组蓍草（或竹签）所剩的余数。“扚”，朱熹解作勒（即夹勒在手指缝间），就是将左手蓍草的余数，置于左手无名指（第四指）与中指间；将右手蓍草的余数，置于左手中指与食指间（第二指）。余数不是一、就是二、或是三。若数尽，没有余数，可视四作余数。情形是：若左手余一，右必余三，左余二，右必也余二；左余三，则右必余一；左余四，则右也必余四。“闰”者，历法上积余以成闰月也。因左手指缝中间有两组余数，以余数象“闰”，两组象“再闰”。历法两次闰月，相去大约三十二个月，恰在五岁之中，所以说“五岁再闰”。这时经过“再扚”，“四营”的手续完成，一变已经结束，接着要进行第二变了。故曰“再扚而后挂。”“后挂”，就是一变完成，把蓍草收拢起来（将一挂、二扚之策，另外放一处），再开始第二变之谓。来知德说：“再扚之后，复以所余之蓍，合而为一，为第二变；再分、再挂、再揲也。独言挂者，分二、揲四，皆在其中矣。”所言是也。

乙：二变。

（一）分二以象两：一变的手续完成后，把左手指缝中间的余数，即一挂、二扚之策，取出放在案子上，不说。再把两手中的两组蓍草（或竹签）合拢在一起。这时合在一起的策数，必然是四十根，或四十四根，放在案上的余数，不是九根，就是五根。

把合在一起的策数再随意分成两组，拿在左右手中（放在案子左右两边也可）和第一变的办法一样。

（二）挂一以象三。

和第一变一样，也把右手的蓍草取一根，置于左手小指缝间，以象三才。（张载谓“第二第三揲不挂。”徐志锐说：“一变之后，不再挂一。”与朱熹、金景芳、刘大钧的办法不同。）

（三）揲之以四，以象四时。

和第一变办法一样，以四为除数，先左、后右揲之，看得出

多少四。

(四) 归奇于扚以象闰，五岁再闰，再扚后挂。

也如一变时的办法，把揲四所得的余数（连同挂一的一根）先后夹在左手指缝中间，象“五岁再闰”。

这时两组的奇数，左手余一根，右手必为二根；若左手余二根，则右手必为一根；左手余三根，右手必为四根。左手为四根，则右手必为三根，总奇数不是四根，便是八根。除去这些奇数，把两手中的蓍数合起来，为四十根，或三十六根、或三十二根。再把两组余数连同挂一的那一枚取下放在案上，二变的手续也完成了。

丙：三变。

三变的“四营”手续和第二变完全一样，再不重述。这时用四除后的奇数，左手如是一根，右手必为二根；左手二根，右手必为一根；左手三根，右手必为四根；左手四根，右手必为三根。总奇数不是四根，便是八根。把这次的奇数和一、二变的奇数合放在一处，把两手中的蓍草也合起来，就出现下边四种情况的一种：

(1) 余三十六根。(2) 或三十二根。

(3) 或二十八根。(4) 或二十四根。再用四除之，即得出一爻。其式如下：

$36 \div 4 = 9$ 此老阳之数，以（—）画来表示。

$32 \div 4 = 8$ 此少阴之数，以（--）画来表示。

$28 \div 4 = 7$ 此少阳之数，以（—）画来表示。

$24 \div 4 = 6$ 此老阴之数，以（--）画来表示。

以上数是从 49 减去三变余数之总和后得出来的。

根据占筮的一条重要原则，“老变少不变”。再根据“阳主进，阴主退”之义。故称九为老阳，七为少阳；称六为老阴，八为少阴。《周易》占筮时，以变爻为占，故阳爻用九不用七；阴爻用六

不用八。卦中阴阳爻，就以九和六为标志。而在取爻时，凡老阳卦画，可变作阴。即（—）爻变（--）爻。老阴之卦画，可变作阳。即（--）爻变（—）爻。即用此变爻为占辞。其少阳七，少阴八之爻，因不变，不能用作占辞。

就这样三变得出一个爻（由下往上画）。九变得出一个卦；十八变才能得出一个六爻之卦；然后从变爻中求出占辞来。如果六爻卦画都由七，八构成，全卦不变。那末，占辞就得按全卦的卦辞（即彖辞）来拟议。这在后边再说好了。（以上参考朱熹《本义·筮仪》金景芳的《周易讲座》。）

炎升按：高亨的揲筮方式，与诸儒不同。朱熹、刘大钧、金景芳是横着摆，高氏是上下摆。如“分而为二以象两”。高说：“两谓天地。筮时将四十九策蓍草分为两部分，一部分横置于上方，以象天；一部分横置于下方，以象地。”“挂一以象三”。高说：“三，谓天、地、人也。筮时在分二之后，从上方之蓍草中取出一策，竖置于上下两部分之间，以象人立于天地之间。竖置之一策，若悬挂于横置之两部分之间，故曰挂。如此则三才备具。”“归奇于扚以象闰”。高说：“‘扚’，疑借为肋。肋者，胸之两旁，此指所挂草之两旁。筮时在‘揲四’之后，将所余之蓍草，置于所挂‘一’蓍草之左旁，乃象闰月。”“五岁再闰，故再扚而后挂。”高说：“归奇之后，再取下方之蓍草，揲之以四，揲过之策，仍置于下方，将所余之蓍草置于所挂蓍草之右旁，是为再归奇于扚，乃象五年之中有两次闰月也，然后取两次‘归奇’之策竖置于上下两部分之间，即所谓‘后挂’。”

按高氏这种揲法，很有点形象化。是按天地分上下，人立中间，扚在两旁而理解的。说“后挂”然后取两次“归奇”之策竖置于上下两部分之间。也有理由，录之以备参考。

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百

二十，当万物之数也。

“策”即揲筮时的蓍草。“乾之策二百一十有六”者，乾卦六爻皆称“九”，“九”是揲筮时从 $36 \div 4 = 9$ 得来的。故乾卦一爻等于三十六策；六爻就是 $36 \times 6 = 216$ 策。“坤之策百四十有四”者，坤卦六爻皆称“六”是揲筮时从 $24 \div 4 = 6$ 得来的。故坤卦一爻等于二十四策；六爻就是 $24 \times 6 = 144$ 策。“期”者，年也。一年三百六十日，今把乾策 216 加坤策 144，恰为 360 策，和一年的日数相当。故曰：“当期之日”。徐志锐说：“乾为天，坤为地。这个策数就象征天地变化一年一循环。”

“二篇”指《周易》上下经六十四卦。盖春秋时《周易》已分为上下卷了。万有一千五百二十者，《周易》六十四卦共 384 爻，爻中阴阳各半。阳爻一百九十二，以老阳策数三十六乘之，共得六千九百一十二策。阴爻一百九十二，以老阴之策数二十四乘之，共得四千六百零八策。两数相加为一万一千五百二十策。这与天地间万物之数大约相等。所以说：“当万物之数也。”

以上把揲筮之法和太极两仪、三才、四时、闰月相合。把乾坤之策数，比一年之数；六十四卦之策，比天地间万物之数；皆是孔子“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”“与天地相似、故不违”的观点。这仅是暗合，孔子取其事以神秘《易》学耳。

是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。

孔颖达说：“营为经营”。“四营”，即分二、挂一、揲四、归奇、再扚、四个步骤。“易”字当变易讲，非指《周易》。“四营成易”，四个步骤完成，即成一次变化，三次变化成一爻。经过十八次变化，得出一卦。九变画成八卦，仅完成揲筮的一半手续，取不出占辞来，故曰“小成”。

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

“引而伸之，触类而长之”均指揲成一卦后，按照所得的占辞，

拟议以成变化之事。诸儒或言是“一卦可变为六十四卦，凡四千九十六卦”。或说是与“因而重之相同”。都非是。因此所言全在揲筮求占，并非说开始画卦。如说“引伸”“触类而长”为重卦，则九变得出三爻之卦，即可重为六画之卦，何必又要十有八变呢？且占筮用一卦一爻即可，变为四千九十六卦又何用呢？这岂不是以不知为知乎？

予思“引伸”者，延伸发展之义，乃得出占辞时，根据拟议引申其义，由近及远，由浅入深，由事实到理论。如孔子对大过初六“藉用白茅，无咎”《爻辞》，说：“夫茅之为物薄而用可重也”。对节初九“不出户庭无咎”说“君不密则失臣，臣不密则失身”。对否九五“其亡其亡，系于苞桑”说：“危者，安其位者也，亡者保其存者也”。等等议论。又《左传·襄公九年》穆姜迁于东宫，筮遇艮之随，史官劝其速出，穆姜引“元亨利贞”之义，断定不能出。《庄公二十二年》陈厉公生敬仲，陈侯筮遇“观之否”，周史推论其必代陈有国等例皆是也。

“触类而长”者，触类旁通，由甲及乙，扩大其义也。如孔子对中孚九二“鹤鸣在阴，其子和之”《爻辞》，扩大到“言行君子之所以动天地也”。对解六三《爻辞》，“负且乘，致寇至”扩大到“上慢下暴”“慢藏”“冶容”等方面。对咸九四爻“憧憧往来，朋从尔思”扩大到日月生明，寒暑成岁，尺蠖龙蛇之屈藏；致用崇德，穷神知化等。他如《左传·僖公二十五年》“秦伯将纳王，晋侯使卜偃卜之，遇黄帝战于坂泉之兆”。又使筮之，遇大有之睽，“公用享于天子之卦”等例即是。《左传》及《国语》中此种例子很多：学者读之即知，不用悉举也。“天下之能事毕矣”者，言君子应用《周易》的理论，发挥“显道神德行”推断吉凶的功用，天下的能事尽于此矣。

显道神德行。是故可与酬酢，可与祐神矣。

“道”是自然界与人类社会的客观规律。“德行”是人的道德

行为，此处指的是合于中正之道的行为。“显道，神德行”，是《周易》占筮的目的。“显道”者，阐明自然界和人类社会的客观规律；“神德行”之“神”，当神圣讲，有尊崇的意思。即占筮者能通过《周易》按照规律、尊崇中正之道去行事，就不会招致错误与凶咎了。

“酬酢”者，应对；即对祈求者的解答。祐，助也。“祐神”之“神”，阴阳不测之谓也。言圣人掌握占筮的功用，可以满足社会上人事中的一切疑问，可以助阴阳二气玄妙不测的功用。

孔颖达曾说：“《易》道宏大，可与助成神化之功。”即此意也。王引之说：“‘与’，犹以也。”

子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？

“变化之道”即《周易》的精神。《周易》的主要内容就是讲变化的。《易》的含义，就是变化。八卦和六十四卦都是从变化得来，占筮所用的结果，更不用说了。

“神”者，“阴阳不测”之谓。“不测”所以谓之“神”。金景芳说：“一般人把《周易》讲的神，看作是庙里的神。可是《周易》讲的神，不是那样，是指变化之道”。圣人之所以神圣，以其能掌握《周易》变化之道，时时发展前进，能适时守中，尊德重道；达到利济天下的目的。如此，则天下安乐，福利随之。此其所以“知神之所为”也。

过己氏曰：此章是孔子记录古人揲筮求占的方法，上边谈到“引伸”“类长”之法；“显道神德行”之用。最后说占筮可以“祐神”发挥阴阳不测之功，并无一点迷信因素搀杂其间。关于“神之所为”的“神”字，金景芳说：“《周易》是反映世界的。它自身也有变化，也有变化的规律。所谓‘神之所为’正是变化之道”。这话是对的。盖《周易》《系辞》中所说的“神”，实指阴阳变化而言。阴阳变化虽不测而有其规律，百姓见其不测而不知其规律；圣人明《周易》知变化之道。故能掌握其规律。此章孔子

说变化之道即“神”的所为，可见孔子心目中的“神”，非人格化的鬼神也明矣。

(十)

《易》有圣人之道四焉。以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

“以”者用也。“言”，议论或发言。陈梦雷说：“‘尚’，取也。”又崇尚重视之义。“辞”即《卦辞》、《爻辞》。“以言者尚其辞。”言用《易经》以言事，则应取《易》之卦、爻辞以发挥义理、判断是非也。如上面第八章孔子论中孚，同人、大过、谦、乾、节、解等《爻辞》之例。下面“尚变”、“尚象”、“尚占”三句意皆仿此。金景芳说：“‘以卜筮者尚其占’，《周易》只有筮，没有卜，这里却把卜与筮连着讲，把音节不足的词语，添一两个字加以补足，是古人行文的通例。‘润之以风雨’也是这样，明明是用雨来润，不是用风来润，风是不能润的，却一定要加上一个风字，变成‘风雨’，只是为了凑足音节。知道这一道理，我们读古书就要注意。”是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此。

“是以”，承上启下的口气。“君子将有为，将有行”言君子将举办一件事情，有所行动的时候，就来请问于筮。“以言”即筮以《卦辞》告问者。以言辞告问者，其快速程度，如同响之应声一般。响，言《易》受筮者之命，如响之应声，而告以来物之吉凶也。“无有远近幽深，遂知来物”，金景芳说：“即不论时间与空间上是远、还是近，也不论道理如何幽冥深邃，能径直地‘知来物’；不是天下之至精，谁能做到这种程度呢？”这即是“以言者尚其辞”

之事。但其辞仍是从筮得来，下面尚变、尚象、尚占亦如此。盖辞、变、象、占四事，不筮就得不出卦和爻。得不出卦和爻；辞、变、象、占就无从得出也。

孔颖达说：“‘物’，事也。言《易》以万事告人，人因此遂知将来之事也。”高亨说：“‘与’，及也。‘其孰能与于此’？犹言其孰能及于此，其孰能至于此。”

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文。极其数，遂定天下之象，非天下之至变，其孰能与于此？

“参伍”，《辞海》：“交互错杂，错综比验”。《周易译注》：“参伍犹言三番五次，与错综互文”。朱熹说：“错者，交而互之，一左一右之谓也。综者，总而挈之，一低一昂之谓也。此亦皆谓求蓍揲卦之事。盖通三揲两手之策，以成阴阳老少之画；究七、八、九、六之数，以定卦爻动静之象也。参伍错综皆古语，而参伍尤难晓”。

来知德说：“三人相杂曰参，伍人相杂曰伍。‘参伍以变’者，此借字以言蓍之变。乃分揲挂扚之形容也。”按：“参伍以变，错综其数。”是孔子对卜蓍求卦的形容辞，不必一定以三五实之。朱熹、来知德所释是矣。“成文”即卦之六爻中刚柔交错的文；“定象”即六爻之卦画成后，出现的卦象；而卦象又象征天下万物之象也。注家皆说此节为“尚变”、“尚象”之事，但对“以制器者尚其象”并未实说。盖因象以制器，《易》中之象甚多，不必固定“取诸离”与“取诸益”也。

陈梦雷说：“按筮法：每爻三揲为三变，而每揲之中，象两，象三，象四时，象闰，象再闰。虽曰四营，实五小变，所谓‘参伍以变’也。”亦通，并存之。

《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下

之故。非天下之至神，其孰能与于此。

《易》，《易》书。也可说是卜筮。寂，静也。感，动也。即人以言问卜筮也。孔颖达说：“故谓事故，言通天下万事也。”“至神”，《译注》说：“若不是通晓天下极为神妙的规律，谁能做到这样？”金景芳说：“孔子把无思无为感而遂通的《周易》叫做神，当然《周易》并不见得就是这样‘神’。不过，孔子心目中的神并非有意志有作为的上帝神明，则是可以肯定的。孔子给《易经》描绘出的特点，极似今日的电脑。电脑不正是无思无为吗？平时它寂然不动，一旦有人使用它，它也要感而遂通天下之故，将它储存的信息，随时告诉你。”

炎升按：注家多谓此节是“尚占”之事，其实“尚占”也从变、象、辞而来，无变、无象、无辞，如何有占？所以此四项统从卜筮而来，割裂言之，甚无为也。

夫《易》圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰“《易》有圣人之道四焉”者，此之谓也。

朱熹说：“‘研’，犹审也。‘几’，微也。”俞琰曰：“‘深’，蕴奥而难见也。‘几’，细微而未著也。‘极深’谓以《易》之至精穷天下之至精。‘研几’谓以《易》之至变察天下之至变。”

孔颖达说：“《易》道弘大，故圣人用之所以穷极幽深，而研覈几微也。”徐志锐说：“志，可解作思想，‘通’为开通。唯其穷极了深奥的抽象理论，所以能够开通人的思想。虞翻：‘务，事也。’‘成’在此可解作判定。唯其研究了极其细微的运动变化，所以能够判定天下的具体事务。虞翻：‘神谓易也。’易为变易，即变化。疾同急。此句是说：唯其变化之快，所以不急走而迅速，没看到行动而却达到了目的。”

过己氏曰：金景芳说：“《易》之道不外辞、变、象、占四方面，因学《易》者的需求、兴趣不同，学《易》时所取也不同。有人取其辞，有人取其变，有人取其象，有人取其占。这也可以证明《周易》本不只是卜筮，卜筮仅仅是它的一小部分内容。说《周易》就是卜筮，别无其它，显然不符合实际。”然而金氏又在首段“《易》有圣人之道四焉”下注释说：“这一段文字与下文不怎么连贯。”在末段“易有圣人之道四焉”下，又说：“这句话与上文不接，可视为衍文。”细揆金氏之意，他认为此节所说四项圣人之道，在第二节以下说的皆是占筮之事，对尚辞、尚变、尚象、尚占四者，并未具体说明。因此他说首段与下文不连贯，又说末段与上文不接。其实此章说的正是占筮之事。从“是以”二字以下，不管说“问焉而以言”，或“参伍以变，错综其数”，与“寂然不动，感而遂通天下之故”等等，哪一条不是谈占筮？要硬把第二节说成是尚辞，第三节说成是尚变、尚象，第四节说成是尚占，未免割裂不通。因为不用卜筮，辞、变、象、占四者，将从何而来？盖所谓四项圣人之道，若脱离占筮，即无一项能成立也。分之为辞、变、象、占，合之为占筮。故本章首末的“子曰”所说，皆应是孔子弟子所述，无所谓连贯不连贯，接不接。若说是“衍文”更不可也。

（十一）

子曰：夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。

此节是孔子设为问答，重点阐明《易》书的性质与作用。“开物”指乾来说；“成务”指坤来说。“冒天下之道”，指六十四卦爻象来说。《易》具备此三种作用，说明它的价值决不能以占筮局限

之也。故陈梦雷说：“‘开物’谓人所未知者开发之。‘成务’，谓人所欲为者成全之。‘冒天下之道’谓卦爻既设，而天下之道皆包括于其中也。”金景芳说得更清楚：他说：“开物是创造；过去没有的，今天创造出来。‘成务’，事务完成，有总结的意思。‘冒天下之道’，韩康伯注说：‘冒，覆也’。这个‘冒’有覆盖、笼罩、包括的意思。‘天下之道’应包括两个方面，一为‘天之道’；二为‘民之故’。天之道，就是自然规律；‘民之故’，是讲人类社会变化发展的道理的。‘冒天下之道’就是说《周易》既能开物、又能成务，把天下之道即自然界知识和人类社会自身的知识全部包括了。”从以上角度来看《易》，它的经世价值，才可显示出来。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

来知德说：“‘以’者，以其《易》也。”徐志锐说：“由于他能揭示事物内在的道理，所以圣人用来开通天下人的思想，由于它能判定事体，所以圣人用来成就天下人的事业；由于它能概括天地间的规律，所以圣人用来决断天下人的疑惑。”金景芳说：“这是具体的讲《周易》的作用。志是思想‘通天下之志’，就是言统一天下人的思想；业是事业，‘定天下之业’，犹言成就天下人的事业；疑，是问题，‘断天下之疑’，犹言解决天下人的问题”。

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。

韩注：“圆者运而不穷；方者止而有分；言蓍以圆象神，卦以方象知也。‘唯变所适’，无数不周故曰圆；卦列爻分，各有其体，故曰方也。”徐志锐说：“德为德性，也可解作形体和性质。”

金景芳说：“神是指阴阳不测而言；智是指《周易》六十四卦中包含着丰富的哲学、社会、政治的思想内容而言。”

陈梦雷说：“蓍以七为数，七七四十九而属阳，分、挂、揲、扚、阴阳老少，变化无方，‘圆而神’也。卦以八为数，八八六十四而属阴，吉凶得失，一定不易，方以知也。‘贡’犹告也。三百八十四爻刚柔迭用。九六相推，其理变易以告人，易以贡也。此以上皆承上节言《易》之妙也。”

圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。

“洗心”的“洗”字，诸家皆解作“先”。王引之说：“作先之义为长，盖先犹导也。”高亨说：“洗，借为先。此句言圣人以《易经》启导其心也。即心有所疑，则以《易》筮之，因以知吉凶、决进退也。”尚秉和说：“先、洗，古通用。《庄子·德充符》：‘不知先生之洗我以善也’。与此洗义同。”

“退藏于密”陆绩说：“退而藏之于心也。”《折中》引王宗传说：“妙用之源，默存于圣人之心，则发而为用也，酬酢万物而不穷。乐以天下，忧以天下。故曰：吉凶与民同患。此即‘感’而遂通天下之故也。”按：患字，有患得患失之意。既恐凶之来，亦恐吉之不至。范仲淹说：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。”忧之来固然当患，乐之不至，亦当患也。故曰：“吉凶与民同患”也。陈梦雷说：“既得吉矣，又患其凶。凶固民之所患，吉亦民之所患，圣人之心，与民同之也。”

神以知来，知以藏往。其孰能与于此哉？古之聪明睿知，神武而不杀者夫！

“神以知来，知以藏往”，高亨说：“谓圣人利用《易经》以成其神，以预知来事；又利用《易经》以成其智，以藏往事。”徐志锐说：“六十四卦三百八十四爻，各有固定的卦辞，告人以吉凶趋避之理。在《易传》作者看来，这些卦爻辞都是往昔经验的总结，集中了人类的智慧，人们可通过卦爻辞的往事以为鉴戒而预知未来。”高亨说：“‘与’，及也。‘睿知’，慧智也。‘杀’，残暴也。”

言唯有古之聪明慧智神武而不残暴之人始能至于此境也。”

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。

金景芳说：“‘天之道’是指自然知识；‘民之故’是指社会知识。正因为有在蓍卦之中蕴藏着天之道与民之故，所以蓍卦才可以用于筮占，才可以称为神物。”《周易译注》：“‘前’，用如动词，有引导之义。《重定费氏学》引：‘姚永朴曰：‘前，犹导也’。此句说明圣人兴起蓍占，引导百姓使用，以避凶趋吉。《集解》引陆绩曰：‘神物，蓍也。圣人兴蓍以别吉凶，先民而用之，民皆从焉。故曰‘以前民用’也。’高亨说：“《广雅·释诂》‘斋’，敬也。‘戒’，警惕也。圣人用《易经》以肃敬、警惕，以神明其德。”徐志锐说：“此‘斋戒’二字，非谓祭祀前的洁身隔离。”这正如金景芳所说：“‘圣人以此斋戒，以神明其德’，是指由于以此斋戒，而使其德达到神明。”

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。

虞翻说：“‘阖’，闭翕也。坤柔象夜，故以闭户也。‘辟’，开也。乾刚象昼，故以开户也。”高亨说：“坤谓地气，即阴气也。乾为天气，即阳气也。秋冬之时，万物入宇宙之门闭，是地之阴气当令，故曰：‘阖户谓之坤。’春夏之时，万物出，宇宙之门开，是天地之阳气当令，故曰：‘辟户谓之乾。’宇宙之门一闭一开，万物一出一入，是谓之变。闭开、入出、往来不穷，是谓之通。”

见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

荀爽说：“‘见乃谓之象’，谓日月星辰，光见在天而成象也。‘形乃谓之器’，万物生长在地，成形可以为器用者也。‘制而用之谓之法’，谓观象于天，观形于地，制而用之，可以为法。”“利用

出入，民咸用之谓之神者”，陆绩说：“圣人制器，以周民用，用之不遗。故曰：‘利用出入’也。民皆用之而不知所由来，故谓之神也。”高亨说：“‘见’，读为现，‘器’，犹物也。出现于宇宙者谓之象，具有形体者谓之物。人人用其智慧与力量，制裁宇宙之象与物而利用之，皆有方道可以遵循，故谓之法。‘咸’，皆也。人利用其法，不永守旧规，而或出或入，有所改进，民皆用之，此谓之神。”

过己氏曰：金景芳说：“乾坤是什么？不好懂。可以用门户来作比喻。门关上，就是坤，门打开就是乾，一关一开就是变。一关一开，往来无穷就是通。”我根据金氏的说法，认为此节是孔子对“一阴一阳之为道”、“百姓日用而不知”这两句话作的最浅显、最形象的解释。意思是：大家都不知乾坤是什么？我可拿门户来作比喻。门关上就是坤，因坤是阴、阴为夜之故；门打开就是乾，因乾是阳，阳为昼之故。一关一开，一夜一昼，这就是变。开关夜昼，阴阳迭运，往来无穷；这不就是道吗？再说什么叫象、叫器、叫法、叫神呢？这还拿门户来作比喻。当我们看见门时，门之象就在我们眼前。（见乃谓之象）。门有门的形状，有形状就成为器具（形乃谓之器）。按门的形状制成器具，叫大家都使用，就成为法则。（制而用之谓之法）。有了门户，大家都利用它，出进，非常方便，这就叫做神奇。（利用出入，民咸用之谓之神。）以上这些事都是百姓们天天见，天天用的东西，但不知道就是乾坤，就是阴阳，就是道，就是《易》。《易》天天用在我们生活之中，有什么神奇呢？金景芳又说：“见乃谓之象以下，对于象、器、法、神，这四个概念，分别作了简明易懂的解释。‘见’是始露朕兆；‘形’是已露形体；‘制而用之’，关键在这个‘制’字；‘制’是制作。‘利用出入，民咸用之谓之神’，这个‘神’字，显然不能理解为鬼神的‘神’。”我看《周易》《系辞》中所描写的“神”是说圣人在利用厚生方面，搞发明创造，便利人民，使社会

上文化日进的事；比如现世科学家每一件尖端发明，有改进自然之功，而一般百姓却日用而不知其所以然；这种工作就叫做“神”，就叫做“利用出入，民咸用之”。因此，《系辞》里说：“神也者，妙万物而为言也。”这种无神论的观点，金景芳氏知之，我辈不可不细加体会也。

（十二）

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。

高亨、徐志锐氏把此节以下定为第十二章，今从之。高亨说：“太极者，宇宙之本体也。宇宙之本体《老子》名之曰‘一’。《吕氏春秋·大乐篇》名之曰‘太一’。《系辞》名之曰‘太极’。盖《系辞》称最高之物为‘极’。宇宙之本体，是包括天地之最大最高之物，故称为‘太极’。‘两仪’，天地也。‘四象’，四时也。”

来知德说：“四象者，一阴之上加一阴，为太阴，加一阳为少阳。一阳之上加一阳为太阳，加一阴为少阴。阴阳各自老少，有此四者之象也。‘八卦’者，又每一卦之上各加一阴一阳为‘八卦’也。曰‘八卦’即六十四卦也。”

炎升按：“太极”者，宇宙变化之先，混沌未分之名。太极产生两仪，《尔雅》：“仪，匹也。”司马光说：“分而为二，相为匹敌。”“两仪”即乾坤，阴阳也。徐志锐说：“‘太极生两仪’，有两重意义。一是说浑然一体的元气分解为二，形成了天地物质实体；二是有天地就有阴阳，阴阳匹敌成一体就是一对矛盾，即物质运动规律。”金景芳说：“它是对立的统一或矛盾。”

“两仪生四象”，“四象”即春夏秋冬四时，太阳、少阳、太阴、少阴也。四象产生天地、风雷、水火、山泽八个卦，八卦复推衍

变化为六十四卦，以判定吉凶。徐志锐以为“仅有八卦定不了吉凶”，的是确论。人们能根据六十四卦，六爻的承乘、比应、时空得失以定出吉凶。凶者避之、吉者勉之，盛大的事业，即由此产生出来了。

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

此节言法象最大的莫过于天地，变通最大的莫过于四时，悬象中天，最著明的莫过于日月；这三句是按自然界说的。世界上最崇高的莫大于掌握国家财富、高居一国领导地位的君主。金景芳说：“崇高莫大乎富贵，是讲人。人之富贵是有地位有权势的统治者。实际上认为只有有地位有权势的统治者，才能在社会上起最大的作用。”

所谓“备物致用”是说能发明工具，创造器物，便利天下，周民之用的莫大于“开物成务”的圣人。至于探究烦杂、索寻幽隐、钩取深奥、推极旷远、以定天下的吉凶，使天下的人能勤勉奋发、趋吉避凶，以成就一切事业的莫大于以蓍龟为用的《周易》。（蓍龟实为《易》的代称。《易》所用唯蓍，龟字乃连用语。详见金景芳《周易讲座》解释）。这三句是重点，是讲人事，专讲《周易》与社会上的作用的。

来知德说：“‘物’，天地之所生者，备以致用，如服牛乘马之类是也。‘器’乃人之所成者，立成器以为天下利，舟楫网罟之类是也。凡天地间器物，智者创之、巧者述之。如蔡伦之纸，蒙恬之笔，非不有用有利也、一节耳。故莫大乎圣人。”

是故天生神物，圣人则之，天地变化，圣人效之。

天垂象见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

“神物”，孔颖达曰：“谓生蓍龟，圣人法则之，以为卜筮者也。”“天地变化”句：陆绩曰：“天有昼夜四时变化之道，圣人设三百八十四爻以效之矣”。

“河图，洛书”，孔安国说：“河图，则八卦也。洛书，则九畴也。”“圣人”，指作《易》的人。

《易》有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

高亨说：“四象，少阳、老阳；少阴，老阴四种爻象也”。

《系辞》指《卦辞》和《爻辞》。六十四卦，三百八十四爻都系之以辞，告诉人们有所遵从，这就叫“告”。《易》上的卦和爻，有吉有凶，吉有吉之理，凶有凶之故，标告出来以解天下的疑惑，这就叫“断”。人们进行占筮，从卦爻之中得其辞；从辞之中得其断；从断之中得知吉凶。可以知所趋避，奋勉前进，占筮的作用尽于此矣。

《易》曰：“自天祐之，吉无不利”。子曰：“祐者助也。天之所助者，顺也。人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以‘自天祐之，吉无不利’也。”

朱熹说：“释大有上九爻义，然在此无所属，或恐是错简，宜在第八章之末”。何楷说：“取大有上九爻辞以结上文‘居则观象而玩辞，动则观变而玩占’，则孜孜尚贤之义也。是以‘自天祐之，吉无不利’也。与第二章‘自天祐之’语遥应非错简也。”《折中·案语》说：“何氏说是。然即是申释第二章结语之意，非遥应也。”徐志锐说：“祐与佑同。”

炎升按：此书乃孔子说明用占筮的一般原则。大意是：蓍龟示人以卦象，告人以卦辞，断定吉凶悔吝，使人们能趋吉避凶。但凶固当避，而吉和利，也是有原则的。如不善之人，占事得吉，便自以为吉，则大谬不然。因占筮的人，第一条须看来筮者所筮事的邪正善恶，及其动机如何。如正人问筮，他所问的必是顺理利人之事。恶人问筮，他问的必是逆天背理之事。天就是自然，人与人交就是社会。自然规律以顺为本；社会规律以信为贵。人能信于社会，顺于自然，又能崇德而尚贤，就会得到天和人的祐助。就是大有卦说的“自天祐之，吉无不利”。否则不顺乎天，不信于人，为贤德者所不齿，天和人不祐助之，虽筮得是大吉也没有用。观穆姜筮遇艮之随“元、亨、利、贞，无咎。”姜自知不符，就是个证明。故朱熹认为系错简；何楷认为是遥应第二章；《折中》说是“申释第二章结语之意”。说的皆不确切。再观第二章“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以‘自天祐之，吉无不利’。”也把这条原则预说出来，但意思囫囵吞枣，使人品不出滋味。此节在卦象所示，《系辞》所告，吉凶已断之后，复揭示“大有”卦尚信、尚贤的内容，孔子对占筮的大原则，才说得明白易懂了。

过己氏按：金景芳：“‘天垂象见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。’此二语疑是后人窜入的，非《易传》原文。因为《易》内吉凶是由设卦观象所生，与‘天垂象’无关。且全《易》六十四卦从无语及‘天垂象，见吉凶’之事，何得云‘圣人象之’。分明是汉时占候家语，与《易传》之文不类。至‘河出图，洛出书’，尤与《易》风马牛不相及，何得言‘圣人则之’？我认为这两句话非《易传》原文，可以不予重视。”又尚秉和说：“河图、洛书，既茫昧难明，至宋人以五行数、九宫数当之，诚不知其何所据？然孔安国，刘歆以九宫数为九畴；独不思则之者，则以画卦。画卦者伏羲，洛书禹时出，伏羲安能则之？不尤误乎？”

高亨教授曾对此详加考究，认为：“‘河图、洛书’皆是古代地理书。西周王朝重视其书，载入《顾命》，但在春秋战国时代已演为神话”。

我认为“河图”一词，最早见于《尚书·周书》中的《顾命》。《顾命》系周成王崩时，命召公、毕公率诸侯相康王的文件。上边说：“越王五居，陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰，在西序。大玉、夷玉、天球、河图，在东序。”上边西序中所列的器物，除了“大训”；东序所列器物，除了“河图”二物之外，皆是叙述祖庙中陈列的东西。“大训”如若是先王训戒的典籍，则把“河图”解为周朝的地图，是说得过去的。因此《顾命》中的“河图”，并无什么神秘色彩。比《顾命》晚一些的是《论语·子罕篇》里“子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”那一段文字。司马迁《史记·孔子世家》在“河不出图”下，添上“雒不出书”一句。后来朱熹注《论语》说：“凤灵鸟，舜时来仪；文王时，鸣于岐山。‘河图’河中龙马负图，伏羲时出，皆圣人之瑞也。”孔子说的：“河图”是古代传说伏羲时黄河中出了一个带有斑点的河马，这种河马，有些怪异，也许是病态。但当时人们愚昧无知，遂以为祥瑞流传下来。孔子一生环游列国，干七十二主，不得行其志，但又不好说“时无贤主，吾已矣夫”！这样子刺激太大。只好说：凤鸟不来、河图不出，我还有什么希望呢？从孔子的口气中我体会到他因伏羲时出了“河图”，舜和周文王时出了凤鸟，就把它当作了那个时代的特点。而孔子生在春秋之时，遇不上好的时代，就叹息着说上面那几句话，吐露出他一生的抱负算完了。这是孔子的微言。因孔子在当时很有地位，不能随便讲偏激的话，只能借用传说，表示心中的牢骚。试思凤鸟因身备五彩称灵鸟，“河图”因身有图点称祥瑞。孔子把河图、凤鸟同列提出，着意在特点，并没有提出河马背上阴阳符号之事啊！至于说伏羲根据“河图”画八卦、大禹根据“洛书”写九畴。是从汉时孔安国，刘歆辈的笔

下生出来的。然在司马迁时已有“洛书”的传说了。《周易》在汉以后，五花八门的学说都出来了。尤其是董仲舒出仕之后，创出《春秋》灾异之说。“以灾异之变，推阴阳所错列”。延至谷永、刘歆辈，一时甚嚣尘上。（见《史记·儒林列传》）这无形中会产生“天垂象，见吉凶”的论调。其实孔子作《春秋》虽也记载些“日有食之”、“恒星不见”、“星陨如雨”、“陨石于宋五”、“梁山崩”、“有星孛于大辰”、“地震”、“有星孛于东方”等等。然这些自然现象《春秋》史官原有记录，孔子因而记之，不过与他写的“冬，雨雪”。“夏，大水”。“冬，多麋”。“秋，有蜃”。“八月，大雩”等等自然灾害相同，其中并无说什么天人相感的事。则《系辞》上说的“天垂象见吉凶，圣人则之”。“河出图，洛出书，圣人则之”这段文字，系出于汉后阴阳家《春秋》灾异论者的口吻，非《易传》原文，显然可见。晚清谭嗣同曾说：“夫河图，洛书，诚不知为何物也。要与先天图，与爻辰、卦气、纳甲、纳音；与凤角、壬遁、堪舆、星命、卜相之属，同为虚妄而已矣。”（按：“先天图”，与爻辰等项，不能等同。详见本书《说卦传》三、四章注释。）因此徐志锐氏总结之说：“此说实无根据，后世注家多不相信。”善哉此言！《周易》本是一部以太极、两仪、四象、八卦形而下现象产生的唯物论哲学，今无端以为它的祖宗是“河图”“洛书”；是由黄河中的龙马，洛河中的神龟送出来的。直是把《周易》当作上帝的赐与，其迷信程度，与上帝创造世界的神学宣传，还有何区别？故学者对于此点，必须大力加以批判。否则《周易》中科学唯物的经世精义，会全被歪曲。其思想内容，将等于宗教家的说教，毫无科学价值了。乡曲腐儒的贻误后世，其罪不可逭矣。

(十三)

子曰：“书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？”子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言；变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

徐志锐说：“‘书’，文字。‘言’，语言。‘意’，思想。孔子说文字不能完全表达语言，语言也不能完全表达思想。”来之德说：“书本所以载言，然书有限，不足以尽无穷之言。言本所以尽意，然言有限、不足以尽无穷之意。‘立象’者，伏羲画一奇以象阳，画一偶以象阴也。‘立象’则大而天地、小而万物、精及无形、粗及有象，悉包括于其中矣。”金景芳说：“象这个东西非常灵活，很像代数学的文字符号 A, B, C, X, Y, Z, 它可以代表任何数。《周易》立象就能够代表众多的事物，所以它能打破语言文字的局限性。‘设卦以尽情伪，是说卦比象更进一步，卦是集合众多的象而成的，所以卦不但能尽意，而且能尽情伪。情是真实，伪是虚伪。情伪表明人事的复杂情况。”所谓“系辞焉以尽其言”，指文王、周公系彖、象之辞，详述吉凶悔吝之言，使人们有所遵从。“变而通之以尽利”者，变谓变化，通谓疏通。圣人既《系辞》以尽其言，但卦之吉凶悔吝，各因时、因地、因事而异，不能僵死不变。如辞中本是吉，但若行之不得其当，吉反成凶；若辞中本是凶，如变而通之，凶可变为吉。例如：乾卦上九“亢龙有悔”。本有悔矣，但若以“群龙无首”的态度处之，则不亢而通矣。未济上九“有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是”。占者如能自处有节，则“濡首”之失可消弭于无形；而“无咎”可常保矣。《周易》辞上有吉凶，圣人教占者趋吉而避凶，变不利为有利，即

“变而通之以尽利”也。“鼓之舞之以尽神”者，黄寿祺、张善文说：“‘鼓之舞之’犹言鼓励推动”。“神”者，神妙不测之谓。言《周易》鼓动人民开动脑筋，发挥智力，以尽《易》理之神妙也。高亨说：“神是最高智慧之称，此言《易经》鼓舞以尽其智慧。”即是此意。

乾坤其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。

“乾坤”非指卦名上的乾坤，乃指组成乾坤的阴阳符号（一）和（— —）。“缊”者，韩康伯解成“渊奥”，意为精深的道理。本节中四个《易》字，既是说《易》书，也是说变化。变化是阴阳的特性，无阴阳就没有变化。徐志锐说：“‘乾坤’非指乾坤二卦，而是指奇偶两画。因‘乾坤’为纯阴纯阳之卦，归根结底，不外奇偶两画；而六十四卦，不外是乾坤的奇偶两画交错而成。所以奇偶两画，有无穷的变化，它蕴藏着极其深奥的道理。”又说：“旧注多就乾坤卦名论它与《易》书的关系，割裂上下文意，浅薄而不贯通。”所言极是。

来知德说：“‘成列’者，一阴一阳对待也。既有对待，自有变化。‘毁’谓卦画不立，‘息’谓变化不行。”“易之所以为易者，乾九坤六之变易也。故九六毁不成列，九独是九，六独是六，则无以见其为易。易不可，则独阳独阴，不变不化，乾坤之用息矣。乾坤未尝毁、未尝息，特以爻画言之耳。”

炎升按：《易》辞中天地、乾坤两个概念，往往是阴阳的同义语。如第九章说的“天一，地二……，实即：阳一，阴二；第十三章“乾坤其《易》之缊”，亦即“阴阳其《易》之缊”。“乾坤毁则无以见《易》”，亦即世上无阴阳，也就没有变化了。“易不可见，则乾坤或几乎息矣”，即是说天地间如果没有变化，也就没有天地

乾坤了。这对“一阴一阳之谓道”的精义，说得非常彻底。

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。

“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，《周易译注》说：“居形之上的为抽象的道，居形以下（含形在内）的为具体的器，目的在于阐述道指导器，器以道为用的辩证关系”。高亨说：“器，物也。‘形而上者’如思想、学术、理论、方法、制度等是也。”金景芳说：“这里说的‘形而上’与今日哲学上说的‘形而上学’不是一回事。‘形而上’即无形的，不能用感官来认识的。古人把‘形而上’叫做‘道’，这个‘道’实际上就是事物的规律。‘形而下’是有形的，可用感官来认识的。古人把这种东西叫做器。器，就是可以用感觉器官认识的事物。”

“化而裁之谓之变”者，金景芳说：“‘化’，指由旧质变为新质。‘裁’，制裁，裁成；表明从旧质向新质转化时，人所发挥的作用。这个变，是变为新质以后的变，其实是量变。‘推而行之谓之通’者，是说经过质变以后产生新事物，继续又发展变化。这个‘通’，就是‘穷则变，变则通’的‘通’。‘通’表明顺畅无阻，其实就是量变。”“举而措之天下之民谓之事业”者，“举”，犹取也。“措，施也”。“事”者，业之方行；“业”者，事之已著。这是说把经过裁成变通以形成改革、革命的理论 and 制度，推行之于全国人民，使全国人民都能受其福利，才是圣人的目的所在。也是第一节说的“变而通之以尽利”的具体解释。

是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是

故谓之爻。

尚秉和说：“‘是故夫象’下九句与前复，故知《系辞》乃门人杂记孔子之言，非出一人之手。”高亨说：“‘夫’当作‘爻’。形似而误。此乃举爻象二字以起下文。下文正是分释爻象二字。”极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞。化而裁之存乎变，推而行之存乎通。神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。

“存乎”即“在于”之意。“存乎卦”者，在于卦也。“赜”，杂乱也。陈梦雷说：“天地万物之形象至多，六十四卦之中，阴阳奇偶，无所不备，是能极天下之赜也。‘辞’则有《彖辞》有《爻辞》，皆示人以吉凶悔吝，使人晓然知所趋避，使能‘鼓天下之动’也。”

金景芳说：“‘化而裁之存乎变，推而行之存乎通’，是针对用《易》者说的。‘存乎变，存乎通’是用《易》的变通，不是《易》本身的有变有通。‘神而明之存乎其人’，人们用《易》时，对《易》的分析，见仁见知，看法是不一致的。怎样才能做到‘神而明之，存乎其人’，这就在人而不在《易》了。”

“默而成之，不言而信，存乎德行”者，《周易译注》说：“学《易》的人，默然潜修而有所成就，不须言辞而能取信于人，在于美好的道德品行。”来知德说：“有所为而后成，有所言而后信，皆非神明。惟默然而我自成之，不言而人自信之，此则生知安行，圣人之能事也。故曰：‘存乎德行’”。炎升按：既言“神而明之，存乎其人”矣，又说：“默而成之，不言而信，存乎德行”，则孔子把德行摆在卦、辞、变、通、其人之后，以德行为《易》之本。与上章以“履信，思顺，尚贤”为“自天祐之，吉无不利”之本源，是一个道理。于此见《易》对卜筮的条件是扶正直、抑邪恶；正人用《易》以成其事；恶人用《易》，贵改其恶。故“德行”为

《易》之根本也。

过己氏曰：此章言圣人作《易》的目的在于变通以利天下之民，鼓舞天下人民都能奋发前进。但天下事天天在变化，处处有变化。《周易》这部书就是专讲变化的，乾坤的奥秘是阴阳，阴阳是对立统一的。宇宙间无阴阳就无万物，也就无有《周易》。再人世间道与器、精神与物质，皆是对立统一的。圣人认清天下中的道与器，能变化而裁制之，求其达到便国利民，能够畅行无阻；使人人都乐于接受，社会上都称便。这才是能变能通的圣人，也就是《周易》上所企盼的事业。

象和爻、卦和辞，最初是由天地间极蹇极乱，至纷至动中产生出来的。它自群众中来，应该到群众中去。圣人能把这种变化之道，经过化裁，正确的推行之于社会；不但能行，且能发扬光大之。就这点说：人的因素是无比重要的。但治道虽因人而成，而人的条件、德行是第一位的，才能是第二位的。有才无德者，虽知用《易》必不能实现圣人作易的目的，事实上会适得其反。因此孔子在十二章“自天祐之”节中，提出“履信、思顺、尚贤”三个条件。于此章里，又提出“默而成之，不言而信，存乎德行”的标准。《周易》教人重视德行、不注重卜筮的精神，显然可见。

系辞传下

(一)

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。

“八卦成列”是说乾坤、震巽、坎离、艮兑各自独立成为一列。八卦各有各的象和性质，如乾为天、为马；坤为地、为牛等，就是象。“乾，健也，坤顺也”等等，就是性质。有卦就有象；故曰“象在其中”。不过金景芳说：“乾为马，是说乾可以为马，不能说乾就是马。乾为天，坤为地，艮为山，离为火等等，也是这样。乾可以象天，不等于说乾就是天。八卦都象什么，要看在什么情况下，用八卦分配以后才能决定象什么。《易》之用卦，好像代数学上的文字，a、b、c、d、x、y、你若把代数学上的文字，都变成固定的数字，那就不成其为代数学了”。

“因而重之，爻在其中”者，金景芳说：“因而重之”就是在八卦中每一卦的上边又重以八卦而成为六十四卦。按这样说乾之上重以坤为“地天泰”，重以震为“雷天大壮”；坤之上重以乾为“天地否”，重以震为“雷地豫”等。其他卦仿此。“爻在其中”者，八卦重为六十四卦后，爻才显现出它的性质与作用。如乾初九为“潜龙”九二为见龙等等，其他卦都仿此。若只是八卦的爻，就无

甚作用了。“刚柔相推，变在其中”者，金景芳说：“这个‘刚柔相推’，实质上就是现在我们所说的对立面的斗争。‘相推’你推我，我推你。《易经》中有好几处用‘相推’，意思都是说互相变化”。予思《易卦》中如只有刚爻的（一）或者阴爻的（一一）只能演成乾或坤一个卦，就不会有变化。正因为有刚柔两种爻，才生出六十四卦来。因此，变是从刚柔二爻相推才得出来的。所以“变”和“刚柔相推”是有重要关系的。

“系辞焉而命之，动在其中矣”者，《尔雅·释诂》“‘命’，告也”。“动”，即行动，是人们的活动。“刚柔相推”之后，生出变化，圣人就爻以系之辞，将变化加以说明，把吉凶告诉人们，使人们有所适从。这就是“动在其中”了。

吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。

“吉凶悔吝”为什么“生乎动”呢？金景芳说：“‘动’，就是行动。看你怎么做，怎么行动。你做对了，就叫吉，你做不对了，就叫凶。这个‘吉凶悔吝’是由动产生的，《易经》说‘吉凶生乎动’就是说吉凶，不是固定的，要看行动如何？”

“刚柔者，立本者也”，如前边所说：《易》卦中如只有刚爻（即阳爻），只能成一个乾卦。如只有柔爻（即阴爻），也只能成一个坤卦，怎么会生出六十四卦？是六十四卦以刚柔为根本，无刚柔的对立，六十四卦就产生不出来。根据《周易》的逻辑，宇宙是由矛盾统一得来的，这就是辩证法。

“变通者，趣时者也”，高亨：“‘趣’读为趋。‘时’，《易传》所谓时，指当时的具体形势环境与条件。”“趣时”就是适时。来知德释作向，也含有促进之义。《周易》主张“穷则变，变则通”，不能变通，就谈不上《周易》。《周易》上的“吉凶悔吝”都从“时”字“中”字上得来。夏日穿葛则吉，穿裘则凶。冬日着

裘则吉，着葛则凶。所以说变通在趣时，反乎时代是一定要失败的。

吉凶者，贞胜者也。

“贞”即正。吉和凶，谁居于主导地位（即正位），谁就胜利。徐志锐说：“由于变化追随着时间条件走，所以矛盾的双方就不可能是一成不变的，而是彼此交迭相胜，不是凶胜吉，就是吉胜凶，谁居于正位谁就胜。”朱熹释贞为正为常。说天下之事，非吉则凶，非凶则吉，常相胜而不已。”亦通。

天地之道，贞观者也。

朱熹说：“观，示也。”因“一阴一阳之为道”，徐志锐说：“天地的阴阳之道，是对立的两个方面，但是由于彼此争胜的结果，却常常是以一个方面示于人，谁居正位谁就示于人。”

日月之道，贞明者也。

日月照临天下，谁居于主导地位，谁就明亮，白昼是日居正位，夜间是月居正位，二者交迭相胜。故白昼日明，黑夜月明。

天下之动，贞夫一者也。

《校勘记》说：“古本夫作于”。徐志锐说：“‘贞夫一’即正于一。此句为总结全段得出的结论，吉凶不两立。日月不兼明，天下事物运动的法则，就是如此，在一定的时间条件下，矛盾着的双方，不是此方战胜彼方，就是彼方战胜此方，总是有一方居于正位，这就叫做‘贞夫一’。”

夫乾确然，示人易矣。夫坤隤然，示人简矣。

“确然”，《释文》：“马、韩康伯云：‘刚貌’。”“乾”指天；“易”，即平易。“隤然”，王引之：“‘隤’，柔顺貌”。“坤”指地；“简”即简约。

此拿天地作实例，以明天地之“贞夫一”，吉凶贞胜之理，天常以其刚健的性质及形态，示人以平易；地常以其柔顺的性质及

形态，示人以简约。二者是互相对立、交迭相胜的。徐志锐说：“一切事物对立的两个方面，都有其相对不变的常态，那个方面居正位，它就以其相对不变的常态示于人”。

爻也者，效此者也。象也者，像此者也。

朱熹说：“‘此’谓上文乾坤，所示之理。”金景芳说：“效此，就是效乾坤。象此，也就是象乾坤。”爻有刚柔奇偶，卦有阴阳消息，都是仿效天地阴阳对立的两个方面相对不变的形态来的。

爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。

朱熹说：“‘内’，谓蓍卦之中。外，谓蓍卦之外。”爻象在蓍卦里变动，外边就表现出吉和凶来。“功业见乎变”者，功业的成败，全看你能不能通变，能不能“趣时”。“圣人之情见乎辞”者，情即思想感情。圣人的思想感情全由卦辞爻中表现出来。《折中》引吴澄说：“圣人于民同患之情，皆于《易》而著见，圣人之道独归重于辞，盖此为《系辞》之《传》故也。”《折中》按语说：“爻象者动而无形，故曰内。吉凶者显而有迹，故曰外。非专以蓍筮言也。”

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

“生”者，生成万物。试想天地如不生万物，如月球上一片岩石一样，还有什么人类和文明。“位”者，即孟子说的“天下之正位”。徐志锐氏释作“政权”。为什么说“圣人的大宝曰位”呢？因圣人有“政权”，就是尧、舜、汤、武、伊尹、周公；无政权只好为孔丘、墨翟、王通、黄宗羲。圣人为学的目的，在建立功业，济民安世；没有“政权”是不行的。所以说“位”是“大宝”。守位的“仁”《释文》作“人”，亦有道理。但孔子主张以仁治天下，在阶级社会里，“仁”字是圣人为统治者定的第一条道德。统治者有

“政权”，就得行仁政，若有“政权”而不仁，必然是商纣、隋炀帝、汉昌邑王、宋刘子夫等人，亡国之事尚小，人民就无所措手足了。

关于“何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义”两句，孔子提出治国之道，富民和法治，万分重要。富民就要提高经济，就叫“理财”。行法治就要三令五申，明定制度法令之条文，这就是“正辞”。孔子认为统治者若搞好经济政策，富国裕民，加强法制，安定社会，就是顺天应人的事，就是正当的义。“义”者，事之宜也。反之，如不能充实人民的物质生活，推行法制，使社会得到真正的安定，那就叫不义。孔子的仁义观点，是有现实性的，有实践性的。也是有针对性的，是唯物的，于此就可明白《周易》的经世宏旨了。

过己氏曰：此章首论《易经》之义蕴与功用，次论圣人守位治民之要点。盖天地以生生为德，作《易》的圣人，体天地之心，教人以厚生之道，情见乎辞。而用《易》的圣人，当以仁德守其位，以理财聚其人，以法治治其民。德刑并施，恩威兼著，而以国民经济的丰足为最最重要。养人民之生，明其政刑而安定之，乃义之大者。此亦天地之规律，“贞胜”，“贞夫一”之体现也。

(二)

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。以通神明之德，以类万物之情。

“包牺”：《释文》：“‘包’：孟、京作伏，牺字又作羲”。古书多作伏牺或伏羲。乃中国史前御世之君，《系辞传》称八卦即其所

作。盖当时对宇宙自然现象，已有所认识，且有一定的文字要求。八卦之作，即当时记载天地、风雷、水火（日月）、山泽的一种符号也。在原始社会里，文化多为部落酋长集团所掌握，后世说八卦为伏羲氏所作，当是这种原因。项安世说：“法以形言。”徐志锐说：“‘德’，德性，可解作性质。‘类’，类别，即分类归纳。‘情’，形状。‘以’，用。”盖言通过八卦，把宇宙间一切阴阳神妙的性质都搞清楚；把天下万事万物变化的形状都分类归纳起来。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。

“作”有发明义。“罔”，古网字。“罟”也是网。“佃”，田猎。“渔”，捕鱼。“盖”，徐志锐说：“‘盖’同大概，未决之辞”。

为什么说“作结绳而为罔罟，盖取诸离”呢？高亨说：“古代有离为绳之说。两离相重象结绳为网罟”。徐志锐说：“《说卦传》：‘离为目’。目即孔，上下两个穹窿，有网象”。包牺氏代表原始社会渔猎时代。

此章所用取象之法，都很牵强，详见后面按语。

包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

“耜”，古代木犁的犁头。“耒”，古代木犁的犁柄，是弯曲的。耨即锄。高亨说：“耨是耜字的误写。”亦通。徐志锐说：“益卦下震上巽，《说卦传》：‘巽为木。’‘震，动也。’上木震动而入下，有木犁耕地之象。”

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

噬嗑卦上离为日，下震为动，众人在日下活动，有日中为市之象。这是说神农时代，市场的兴起、交易的出现，是在噬嗑卦象中得到启示的。朱熹说：“借噬为市，嗑为合。”高亨说：“‘所’是代词，代人所需之物。”神农氏代表原始社会农业的开

始，当时的交易活动特点，是以物易物的。神农氏即炎帝。

神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以自天祐之，吉无不利。黄帝尧舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。

黄帝尧舜通达事物的变化，适合时代的需要，为政利民，使人民不感到厌倦。神者，神妙运用之义。即在政治上，很适当的加以改革变化，适应人民的需要，使人民都感到满意。《周易》的规律，是一切事走到行不通的时候，就需要变革，变革对了，就又得到畅通和发展。事物既发展，就能得到长久。这样自然会获得天人之助，吉无不利了。例如，黄帝法乾的上覆而为衣，仿坤的下含而为裳。制造衣裳以垂示百姓，使百姓不再以兽皮羽毛树叶遮体，从此人类进入文明社会，这是神而化之的结果。

剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。

涣卦上巽为风、为木；下坎为水。木浮在水上，风以运之，有舟楫之象。然涣卦有木舟之象，木舟怎会从涣卦取来？若古代劳动人民看到涣卦，才能剡木为舟，剡木为楫；是创造不从实践得来，而只从读卦得来，实有倒果为因之嫌。

“剡”，劈木剡空也。“剡”，削木使尖也。“楫”，拨船的长竿。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。

高亨说：“服、乘，皆驾也。此谓用牛马驾牛，以运重物，行远路。”徐志锐说：“随卦，上兑下震。《说卦传》：‘兑，说也’。说借为悦。《国语·晋语》：‘震，车也。’车在下动，人在上而喜悦，有‘服牛乘马’之象”。高亨说：“古代当有兑为畜牲之说，象牛马引车。”予思兑本为羊，怎可代替牛马？这种取象也有点牵强。

重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。

“重门”：吴澄说：“郭门，城门为重门”。坤为门，在艮亦为门，故曰重门。“柝”，《释文》：“马云：‘两木相击以行夜’。”按即后日的更梆。“暴客”指盗贼。豫卦震上坤下。震为雷，坤为地。雷者，动而有声之物。人击柝巡行地上，亦动而有声，有豫之象。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。

《说文》：“臼，舂也。”杵，以木为之，后改为穿柝。“济”，《尔雅·释言》：“益也。”言万民得其益。小过卦上震下艮。震为雷，动而有声，“艮，止也。”又艮为果蓏。《集解》引宋衷说：“木实谓之果，草实谓之蓏”。百谷之实亦蓏也。置谷于臼中以杵捣之，震动艮止，盖由小过的卦象得来。

弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。

“弧”，即弓。弦木，加丝于木上。“矢”，古削竹木为之。此言黄帝尧舜制造弓矢、猎取野兽，并用之于战争，以威服天下。

睽卦上离下兑。虞翻：“离为矢。”高亨说：“兑又为竹，引申之又为小木。以绳加于曲木之上，有弓之象。”

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

“栋”，房脊上的栋梁。“宇”，《说文》虞翻皆释为“屋边”。高亨释为屋四边之墙壁。大壮卦上震下乾，《说卦》：“震为雷，乾为圆。”原始社会的房屋多圆形，上有雷雨，下有圆形之房屋，这大概是从大壮卦象取得的。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。

“厚衣之以薪”谓以柴草盖尸，“封”谓聚土为坟。“树”谓植树。“丧期无数”谓无服丧年限，如三年之丧等。“棺槨”，内层为棺，外层为槨。这是说古代丧葬的演变情形。大过卦上兑下巽，兑为泽，引申为坑穴。巽为木，引申为棺槨。棺槨在坑穴之下，盖从大过取象得来的。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。

古代用结绳记事，黄帝尧舜以后，逐渐用刀把文字契刻在木简上，谓之书契。有了文字，百官的政事得到治理；万民的情况能够明察。国家才上了轨道。

夬卦上兑下乾。高亨说：“兑为小木，为竹。”《说卦》：“乾为金。”刀者金属之物。用刀刻竹木为文字，这可能是从夬的卦象中得到的启示。

过己氏曰：此章中所引十三个卦，都用“盖取诸”三字。明代来知德说：“‘盖取诸离’者，言绳为网罟，有离之象。非睹离而有此也”。又说：“上古虽未有《易》之书。然造化人事本有《易》之理，古人所作事暗合《易》书，正所谓画前之《易》也”。来氏之说是强为此章的错误作辩护。说古人创造器物暗合易书之理。不知伏羲氏作《易》时，仰观俯察，近取、远取，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容”等，究竟是《易》取器象？抑是器取《易》象？盖器即物质也。吕绍纲说：“十三卦卦义与制器的关系，以为古人根据卦象卦义制器，颠倒了本末关系。事实是器先于卦，绝非卦先于器。有井鼎二器，然后有井鼎二卦，不是有井鼎二卦，然后有井鼎二器。此乃事理之当然。作《易传》的把《易》理分析得那般深透，怎能讲出这么多有违情理的话？”

我想孔子对于为学态度非常慎重。他说：“知之为知之，不知为不知，是知也”。又说：“述而不作，信而好古”。他对于《易

卦》的议论尤其如此。如他在《系辞上》拟议的中孚等七个卦《爻辞》及在《系辞下》拟议的咸、困等十一个卦的《爻辞》均是实实在在，从哲学的角度上来发挥，无一模棱两可的字句，无一一是随便冥想。如此章说，伏牺时制造网罟，原取离之象得来。据说是因离为目，目即孔，或离为绳，故“结绳而为网罟”。神农氏时制造耒耜，教民耕种。系取诸益之象。原因是益卦，上巽下震，“巽为木，震动也”上木震动而入下，故斲木为耜，揉木为耒。这哪里是取象，简直是会意了。

下面十一个卦，大概皆同此。且根据《易》作者之意。仿佛古代所有一切创造发明，皆是帝王或圣人所作，而不是劳动人民。所以高亨说：“作者将劳动人民之创造发明记在此辈帝王圣人名下，将劳动人民之智慧与实践归功于卦象之启示，纯是唯心主义之历史观。”试问天下许多发明，如英人瓦特发明蒸气机等事，一切皆是劳动人民实践中得来。统治阶级不过有采用推广之责。若说劳动人民，或者发明家，在创造发明工具之前，都得先读六十四卦，而不是从实践开始，那简直是笑话。高亨氏讥讽它是唯心主义，实非虚说。金景芳说：“这一段话（指这一章）可疑，很可能是后人加进去的”。非过言也。

盖《易传》除孔子所作外，大部分系孔子弟子所述，难免不搀入己意。且根据《汉书》所载汉时《易》学家如韩婴、田何、丁宽等皆有《易传》，鱼目混珠，很有可能。此等纯属唯心主义论调，与《周易》的唯物主义观点，毫无相同之义，学者不得不慎而辨之。

不过我从此章得到的启示尚有三点：（一）六十四卦，非周文王所重，重卦者为当时原始社会的思想家；（二）“易穷则变，变则通，通则久”一段，确能阐发《周易》改革发展与趋时的变革精神，不失《周易》的正统思想。（三）从所载十三卦制器的沿革上亦可看出原始社会从渔猎到农业社会时其文化发展与生产力逐

步提高的迹象，可为研究上古史提供重要的旁证资料。不可以其有后人搀入之嫌，而等闲弃之也。

(三)

是故《易》者，象也。象也者，像也。

《易》之主要内含是象，象就是取天下万物之象而像之。所以说：“象也者，像也。”

《左氏传》昭公二年：韩宣子适鲁，不曰见《周易》而曰见《易象》就是古人视《易》为象的一个证明。

彖者，材也。爻也者，效天下之动者也。

“彖”即《卦辞》，是一卦的总说明。彖之义为断，“材”通裁，裁亦断也。“爻”者，效也。六爻之性以变化为主，故爻之所效即天下之动也。《折中》引保八曰：“‘彖’者言一卦之材，所以断一卦之吉凶悔吝；‘爻’者言一爻之动，所以断一爻之吉凶悔吝。”是故吉凶生而悔吝著也。

“著”即明显。

过己氏曰：此章是解释《易经》里，“彖”“象”“爻”三者的普通意义及其应用。

(四)

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？

“阳卦多阴”，指震、坎、艮三卦，皆一个阳爻两个阴爻。不包括乾坤二卦。“其故何也”是说这是什么原因呢？

阳卦奇，阴卦耦。

这是回答。徐志锐说：“多阴而称阳卦，是因为阳卦的卦画一

奇二耦以一奇为主。多阳而称阴卦，是因为阴卦的卦画二奇一耦，以一耦为主”。这比朱熹的解释“凡阳卦皆五画，凡阴卦皆四画”为合理。

韩伯说：“夫少者多之所宗，一者众之所归。阳卦二阴，故奇为之君。阴卦二阳，故耦为之主。”

其德行何也？

“德行”，徐志锐释为“德性，犹如说实质。”问阳卦以奇为主，阴卦以耦为主，它反映什么实质问题呢？

阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

徐志锐说：“阳为君，阴为民。阳卦一奇画二耦画，它的实质是代表着一君二民；政权统一，所以说是君子之道。阴卦二奇画，一耦画，它的实质是代表二君一民，政权分散；所以说小人之道”。《管子·霸言》：“一国而两君，一国不可理也。一家而两父，一家不可理也。不可理则乱。”所谓小人之道以此。

此节说“阳一君而二民”，不说四民。说“阴二君而一民”，不说二民。足证《系辞》作者不以偶画（--）为两画明矣。潘友硕说：“以半画为一画，全《易》无此例”。足证朱熹“阳卦皆五画，阴卦皆四画”之释不足取。

过己氏曰：此章说六子卦画成的原因及其意义。指出《易》作者“天下之动贞夫一”的主要观点。且说明政权以统一为善，以分散为不善；以一君为宜，二君为不宜。盖天下之事定于一，则有力量。定于二，各是其是，则涣散无力。《传》曰：“一国三公，吾谁是从？”（《左氏传》僖五年晋士蒍语）国贵统一，民贵统一，政权贵统一。《孟子》载：“天下乌乎定？”曰：“定于一。”《折中》按语说：“阳道不可以有二”。《易传》作者对于一的认识，可发人深思矣。

(五)

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”

此咸卦九四爻辞。“憧憧”，心意不定貌。“往来”，虞翻说：“之内为来，之外为往。”咸九四欲感上，则隔五；欲感初，则隔三；故“憧憧往来”，心意不定。“朋”，朋友；可推广为朋党。“思”，思想。尚秉和说：“‘朋’，谓初，‘尔’谓四也。”

咸以心无私系，廓然大公为善。九四憧憧然不能正固，心多私欲。如此，则只有朋类从之，不能及远矣。

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”

孔颖达说：“‘天下同归而殊途’者，言天下万事，终则同归于一；但初时殊异其途路也。‘一致而百虑’者，所致虽一，虑必有百；言虑虽百种，必归于一也。言多则不如少，动则不如寂。则天下之事，何须思也，何须虑也。”孔子认为“吾道一以贯之。”殊途百虑，同归于一。人们惟顺其自然之理，用不着思虑纷歧，顾虑多端。故曰：“天下何思何虑？”（参阅本书卷四咸卦九四爻注及咸卦论。）

日往则月来，月往则日来；日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也。来者信也。屈信相感而利生焉。

信，古伸字。这是说日月相推以生明，寒暑相推以成岁。天下事，有昼则有夜，有暑则有寒。昼夜相推，寒暑交替，使人民得遂劳逸结合，岁功告成之利。这种屈伸往来，相感生利，还不是殊途而同归，百虑而一致吗？

尺蠖之屈，以求信也，龙蛇之蛰，以存身也。

《说文》：“尺蠖，屈伸虫。”尚秉和说：“《诗·小雅》，螟蛉有子，蜾蠃负之。’螟蛉即尺蠖。”虞翻：“蛰，潜藏也”。乃动物冬眠时不食不动的状态。

精义入神，以致用也。

精义进入神妙之境，是为学阶段，即屈。“致用”，治世之用是学优则仕阶段。即伸。

利用，安身，以崇德也。

“利用”即“工欲善其事，必先利其器”，“君子藏器于身，待时而动”的简语。“安身”即下文“君子安其身而后动”的简语。此亦指为学阶段。即储才备用，安处其身也。亦是屈。“崇德”指德业达到崇高之地。进入致用阶段，也是“伸”。

过此以往，未之或知也。

“过此以往”，是说通过“精义入神，利用安身”阶段再发展前进，就会产生想象不到，匪夷所思的神妙作用。所以说“未之或知也”。陈梦雷说：“‘未之或知’则不止于‘致用’‘崇德’而已。由‘致用’‘崇德’而至于‘穷神知化’乃德盛仁熟而自致，非人力之所能为，至此，则伸之极矣。”

穷神知化，德之盛也。

“穷”，极也。“知”，通晓也。“神”者，神妙；“化”者，变化。“穷神知化”，即穷极天下神妙之理，通晓宇宙变化之道。对往来、屈伸、致用、崇德之事，全都搞通；对“殊途”“百虑”同归“一致”的辩证关系，洞悉无遗；到了“从心所欲不矩”的地步；它的德业就达到了最高境界了。

《易》曰：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。凶。”

此释困卦六三爻辞。《折中》引郑汝谐说：“进据于四，故困于石；退乘二之刚，故据于蒺藜。上其宫也。而以柔遇柔，非其配也。”各家解此爻，皆不外此义。因困六三爻上边九四是刚，好像石头碰不得，故为所困。下边九二又是刚爻，好像蒺藜坐不得，故非所据。上六是它的应爻，就是三的家了，但上乃阴爻，不与之应，回家也看不见妻子，他成了进退失据，无家可归的人，这样一个环境如果不改变，怎能不凶呢？

子曰：“非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶？”

这是孔子的解释。“非所困而困”，就是说不应当和九四争长短，而自不量力去争，必然失败，失败则名辱矣。“非所据而据”，即不是你能占有的地方，你偏要占有，必有危险，则身危矣。名辱身危，家破人亡。正项羽在垓下，苒坚败淝水之事，家和妻不可见矣。

《易》曰：“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”

此解卦上六爻辞。上六震体，震为公，为射、隼、雄鹰。墉，城墙，隼，指六三。下互为离，离为飞鸟。

子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获。语成器而动者也。”

坎为弓，为矢。徐志锐说：“‘括’，闭也。‘不括’可解作灵活自如。不动则已，动则灵活自如，所以一射而中。孔子此意，重要在‘君子藏器于身，待时而动’，发挥上文‘利用’二字。”

子曰：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也”。

释噬嗑卦初九《爻辞》。“耻”，羞辱；“畏”，惧怕；“利”，明

显的好处；“劝”者，劝勉，引申为改过；“威”刑威；“惩”，处罚；“诫”，同戒。孔子认为对小人来说（意即今日说的流氓无赖，违法乱纪的人）宜德威并用，教刑兼施。使他们在小惩中得到大诫，逐渐改过迁善；才不至于愈陷愈深，走上死亡。所以说这是小人之福。

《易》曰：“屣校灭趾，无咎。”此之谓也。

“屣”即鞋子。校，桎也。“屣校灭趾”言以校为屣，而伤其趾也，震为趾，坎为校。

善不积，不足以成名，恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。

此释噬嗑卦上九爻义。

孔子意，天下之事，皆积小以成大。小善不断，可成大善；小恶不戢，必成大恶。蜀先主说：“勿以小善而弗为，勿以小恶而为之”。正是此意。彼桀纣之亡国，莠民之亡身，无不从积小恶而来。老氏“涓涓不灭，遂成江河，毫毛不扎，终寻斧柯”的哲理，为政者不可不重视之也。

《易》曰：“何校灭耳。凶。”

“何”通荷，负也。“校”，刑械，枷也。“灭耳”罪人荷枷，蔽遮其耳之义。互卦坎，为耳为校；又互艮，为背为负。上九，居卦之终，穷极于恶，故“凶”。

子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”

来知德说：“‘危’者，自以为位可恒安者也。‘亡’者，自以为存可恒保者也。‘乱’者，自以为治可恒有者也。惟安其位，

保其存，有其治，则志得意满，所以危亡而乱矣。”徐志锐说：“君子在安居其爵位时不忘危惧，当其存在时不忘衰亡，当其太平时不忘祸乱，这样就可以安身，进而保持着国家政权。”历史上，晋之司马炎，唐之李隆基可为例证。

《易》曰：“其亡！其亡！系于苞桑。”

此引否九五爻辞。“其亡，其亡”戒惧的问辞。“苞桑”，丛生之桑。桑之为物，其根深固。古时物质简陋，尝以桑根为绳而系物。“系于苞桑”，言其初固也。然尚秉和氏以为“桑而丛生，其柔可知。‘系于苞桑’，言时虑危亡，如‘系于苞桑’之不足恃。”亦通。并存之。

子曰：“德薄而位尊，知小而谋大，力少而任重，鲜不及矣。”

孔子说：“凡无德而居尊位，知小而谋大事，力小而担重任，没有不及祸乱者。”汉何进之诛十常侍、明齐泰黄子澄等之与靖难之变，皆不胜任之例也。

《易》曰：“鼎折足，覆公餗，其形渥。凶”。言不胜其任也。

此引鼎卦九四爻辞。鼎卦初六为足。九四为公。巽为餗，三阳为鼎实，即餗。四乃鼎口。四变为震，互兑为毁折。震动颠覆，有折足而覆，公餗之象。“其形渥”者，描写鼎覆时，食物汁酒淋漓之象。“不胜其任”，指四与初正应，任用非人，故招致失败也。子曰：“知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”

徐志锐说：“‘几’，几微。如言事物变化的苗头。‘神’，变化的微妙。‘谄’阿谀奉承、取媚于人。‘渎’，轻慢。朱熹：

‘《汉书》吉之之间有凶字。’按：当有凶字。‘作’，动作。‘俟’，等待。”“终日”指日暮。孔子之意能“知几”就能深刻了解事物变化的微妙。在事物苗头刚刚出现的时候，君子就马上动作，不能等待到日暮；那就晚了。所谓“上交不谄、下交不渎”，是说人在与上级交接时多谄媚而优柔；在与下级交接时多傲慢而轻视。优柔和轻视，均不容易作出决断，也不容易“见机”。观越文种之遭祸，范蠡之得免；上交之“谄”与不“谄”也。宋闵公之于南官长万，下交之渎也。“知几”与否，可于此见之矣。

《易》曰：“介于石，不终日，贞吉”。介如石焉，宁用终日？断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

此引豫卦六二爻辞。王引之说：“于犹如也”不对。此“于”字有“在”字意。下边“介如石焉”的“如”字，亦当“于”字解。“介于石”之意，尚秉和氏所释与朱熹不同。尚说“‘介’，马作拮。触小石声。音戛。即触于石”。极是。详见本书豫卦注。“宁”字，王引之释作“何”。言何用终日？可知其决断。下两句是说：君子知道隐微的变化，也知道明显的变化；能刚强也能柔弱。这就能为万夫景仰的人了。

子曰：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之，未尝复行也。”

“颜氏之子”指颜回。项安世说：“‘殆’者，将也。‘庶几’，近辞也。”“不善”即过失。孔子说：颜回这个人将近于仁人了。他有过失未尝不知道，知道了就未尝不改正。这是近于修身为学的规律啊！

《易》曰：“不远复，无祇悔，元吉。”

此引复卦初九爻义。复不专指走路，也指修身。人走错了路，明白后，马上转回来，不致错到底，叫“不远复”。人把事办错了，

发现错误，就马上悔改；或听到人说就改，也叫“不远复”。“祇”，大也。人谁无过，过而能够速改，就不致酿成大错。这就是大吉。

天地絪縕，万物化醇。

高亨说：“《释文》：‘絪’本作氤，‘縕’，本又作氲。阴阳二气交融也。‘醇’，纯也，均也。天之阳气，与地之阴气交融，则万物之化均遍”。

男女构精，万物化生。

孔颖达：“构，合也。”高亨说：“男女代表动物之阴阳两性。人类之男女，兽类之牝牡，鸟类之雄雌，皆在含义之中。”植物之雄蕊、雌蕊，先秦人尚未发现，言“万物”者，因不限于人类之男女也。

《易》曰：“三人行，则损一人；一人行，则得其友。”言致一也。

此引损卦六三《爻辞》。损卦以咸卦上下卦相易而来。咸下卦之九三与四五爻相互成乾，故称“三人行”。今艮易居兑之上成为损卦“三”居上，则阴阳三爻各相应，故称“一人行，则得其友”。“三”为人位，故称人也。“致一”，焦循说：“一谓一阴一阳也。‘致’，至也。由不一而归于一，故为致一”。朱熹说：“两相与则专，三则杂而乱”。

来知德说：“阴阳两相与则专一。本卦六爻应与皆阴阳相配，故曰‘致一’。”又说：“天地男女两也，絪縕构精，以一合一，亦两也。所以成化醇化生万物。”

《易》曰：“三人行则损一人，一人行则得其友”者，正以损一人者两也。得其友者两也。两相与则专一，若三则杂乱矣。岂能成功？”

子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其

交而后求。君子修此三者，故全也。

“易”，平易；“修”，修养。“全”，安全，有成功意。

“君子安其身”者，即凡事先立于不败之地。高亨氏所谓：“君子之动，不行险以徼幸”是也。“易其心”即“平其心”；平心即“君子坦荡荡”。在政治上，孟子说的“平其政”，诸葛亮说的“开诚心，布公道”是也。“定其交”者，即与人建立深厚的交谊。在政治上，即政通而民和也。能够做到这一点，然后去行动，去向人民讲话，或者求助于人，那就会达到安全成功的目的了。

危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。

高亨说：“‘民’，犹人也。上‘与’字，助也。下‘与’字，予也。此言人冒险以行动，怀恐惧以语，无交谊而求，则人皆不助之也。”所言甚是。无人助之，必有伤之者，此常理也。

《易》曰：“莫益之，或击之；立心勿恒。凶。”

此益卦上九《爻辞》。上九“立心勿恒”者，因它居益之上，本应益下，今反其道而行之，不能益下，反而求益于人；这必会遭到他人的反对与打击。故曰：“莫益之，或击之。”上九所以致凶，全在它无恒常贞定之德“危以动”“惧以语”“无交而求”上。

过己氏按：此章所述十一条，皆门人记孔子释经之言。其中教人统一思想（咸，九四），端正居处（困六三），成器储才（解上六），不积小过（噬嗑，初九，上九）；不忘危亡（否，九五）；不躐等求进（鼎，九四）；知几辨危（豫，六二）；有过速改（复初九）；矛盾统一（损，六三）；贞恒立德（益上九）等，皆为学修身之要。其中心思想是“利用安身，以崇德也”。学者能如此就可达到“穷神知化”“盛德”之域了。

(六)

子曰：“乾坤，其《易》之门耶？”

“乾坤其《易》之门”一句，学者多谓与“阖户谓之坤，辟户谓之乾”意义相同。今按下面“乾，阳物也，坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体”几句话来看，则“乾坤”指的是阴阳二画，并非乾卦和坤卦。有了阴画和阳画，才发展成为六十四卦，若无阴阳二画，六十四卦实在产生不出来。说它是《易》之门，无门是寸步难行嘛。

乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。
以体天地之撰，以通神明之德。

“阳物，阴物”说《易经》以（一）画代表阳性的东西；以（--）画代表阴性的东西。“德”指德性，即性质。体者形体。“阴阳合德”言阴阳是一个矛盾的统一体，是二合为一；“刚柔有体”者，言阳体为刚，阴体为柔。在“合德”中分出刚柔，又成“一分为二”了。“以体天地之撰，以通神明之德”者，俞琰说：“‘以’，用也。‘撰’，为也。”徐志锐说：“用，指用乾坤刚柔两种爻画；‘体’是体现。即用它去体现天地的作为，用它去通晓神妙变化的性质”又朱熹说：“撰，犹事也。”高亨说：“《广雅·释诂》：‘撰’，具也。‘天地之撰’，谓天地所具有之一切事物也。”亦通。
其称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意邪？

“其”指《易经》。“名”者，《易经》卦爻辞中所举事物的名称和物象。“杂”者，复杂。“越”者，逾越。言称名虽杂，但并不逾越天地间阴阳变化的正常规律。“于稽其类”二句，徐志锐说：“‘于’，发语词。”虞翻说：“‘稽’，考也。”孔颖达说：“‘类’，

谓事类。”言分析考察《周易》中所列种种事实，多衰世忧患多惧之辞，其中盖隐寓着殷商末世的意味吧？

夫《易》彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞则备矣。

《广雅·释诂》：“彰，明也。”朱熹说：“‘而微显’恐当作‘微显显而’”。高亨说：“此句似当作‘显微而阐幽。’高说是也。韩康伯说：“‘阐’，明也。”“彰往而察来”者，即彰明往事而洞察未来；“显微而阐幽”者，即显微细而明幽隐也。此具言《周易》的功能。

“开”者，高亨说：“谓开《易经》之书也。”朱熹说：“‘开而’之‘而’，亦疑有误。”“当”者，相当，适当。“名”者，上文“称名”之“名”。即六十四卦的名称，如乾，坤；否、泰之类，须当卦名以求其义也。辨者，分辨。“物”者，卦爻中的物象。如潜龙，牝马，黄裳，茅茹之类，须加以分辨也。“正言”者，正确体会《彖辞》的文字。“断辞”者，言判断卦和爻辞中的吉凶也。《周易折中》引郭雍说：“‘当名’卦也；‘辨物’，象也。‘正言’《彖辞》也；‘断辞’，系之以吉凶者也。”此解较诸儒所解者为允当。

其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。

“其称名也小，其取类也大”，言《易经》中常举小事物以喻大事物。如以龙、虎、鹤、狐、茅茹、葛藟等小事物，来比喻国家或政治上的重大事情，即是。“旨远”言寓意深远；“辞文”，言文字奇特。“曲而中”，说言辞委婉，而意旨中正；“肆而隐”，是事物虽陈列显著，而用意却深奥隐约。这都是《周易》的特点。因贰以济民行，以明失得之报。

朱熹说：“‘贰’，疑也。”高亨说：“‘济’，成也。”俞琰说：

“‘报’，应也。”韩康伯说：“‘貳’，就是失得。”金景芳说：“‘吉’就是得，‘凶’就是失。”“因貳以济民行”者，言因百姓有疑惑难决之事，《周易》借占筮为指出什么是得而吉；什么是失而凶？使其趋吉而避凶。实际上就是用得失吉凶来指导人们的行动。

过己氏按：此章言阴阳两画（——）为《周易》的门户，无阴阳就产生不出来《周易》。《周易》既离不了阴阳，则天下事无一不是从矛盾统一得来。下面言刚柔，往来，幽显，小大；旨远，辞文；曲中，肆隐；失得，皆矛盾统一也；皆貳也。故“因貳以济民行。”为《周易》的主要精神。至于当名、辨物，正言，断辞四者，学《易》者的重要方法也。

（七）

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

《易》即《周易》。高亨说：“《系辞》作者，认为《易经》成书可能在文王之时。”郑康成说：“文王为中古。”是按孔子所处的时代说的。史载：文王囚羑里而作《易》故曰：“作《易》者其有忧患乎？”以下三陈九卦，皆是圣人讲道德修养，处忧患之道。

是故履，德之基也。

高亨说：“《序卦》曰：‘履者，礼也。’德以礼为基础，仁义、忠信、诸德，皆建筑在礼上，故履为‘德之基’。”

谦，德之柄也。

“柄”，把柄。干宝曰：“柄，所以持物，谦，所以持礼者也。”高亨说：“谦虚始能执德，骄傲则必失德，故谦为‘德之柄’。”

复，德之本也。

高亨说：“返归善道，始能有德，故复为德之本”。

恒，德之固也。

人能坚持操守，恒久不变，方能巩固其德。高亨说：“有恒，其德乃固。”

损，德之修也。

来知德说：“君子修德，必去其所以害德者，如或忿欲方动，则当惩窒，损而又损，以至于无。此乃修身之事。”高亨说：“《系辞》认为损是人减损其恶念与过行，减损恶念与过行，乃所以修德，故损为德之修。”

益，德之裕也。

善日积则宽裕。高亨说：“裕，扩充也。《系辞》认为益是人增益其善念与美行。增益善念与美行，乃所以扩充其德，故益为德之裕。”

困，德之辨也。

来知德说：“人处平常，不足以见德。惟处穷困，出处语默之间，辞受取与之际，最可观德。困而亨则君子，穷斯滥，则小人；故为德之辨。”

井，德之地也。

“井”《彖传》“井养而不穷”。连斗山说：“井养万民，地养万物，其义一也。”人能有井养育万民之德，取不尽，用不竭，则可与大地媲美。高亨说：“地疑当作施，形似而误。井以水养人，似人以德施人。”亦通。录供参考。

巽，德之制也。

朱熹说：“巽为资斧。巽多作断制之象。盖巽字之义，非顺所能尽。”《说文》：“制，裁也。”尚秉和说：“巽为命令，人君申命用事，宰制天下，故曰德之制。”盖巽为国家的政令与法制、国民皆宜遵守，所以能够制德。

履和而至。

《礼记·乐记》曰：“礼至则不争。”至，到达。“和而至”，言礼以和而达到也。《论语》“礼之用，和为贵。”即其义。

谦，尊而光。

谦《彖》说：“谦尊而光，卑而不可逾”。是说尊者谦则德愈光大，卑者谦人亦不得欺凌之。是“尊”与“卑”对。此句之义是说谦卦能使居高位者有道尊德光的一定效果。王引之说：“尊读为撙，自贬损也。”高亨氏是之。然同文异解，有欠恰当。

复，小而辨于物。

韩康伯解“‘复小而辨于物’是微而辨之。”这话很合理。因“复”的主要意旨是有过能改，才不致铸成大错。故初九爻辞说：“不远复。元祗悔”。是说悔应辨之于微小之处，坤初六“履霜 坚冰至”，就是这个意思。若不从微小处辨善恶，就不能悔，也不能返归善道。那就不能谈“复”了。王引之《经义述闻》说：“‘辨’读曰遍，古字‘辨’、‘遍’通。”高亨诸家皆是之，细思实嫌牵强。

恒，杂而不厌。

“杂”，杂乱，指多种干扰。《庄子》“歧路亡羊”之喻，即指人见异物而失此物，喜新厌旧，则不能恒矣。来知德又说：“事至而杂来者，则必至于厌矣。恒则虽处轳轳之地，而常德如一日，‘杂而不厌’，此恒之才德，所以极其善也”。又是一义。再王引之说：“‘杂’，当读为匝。匝，周也。恒之为道，始终相巡，而无已时，故曰：‘匝而不厌’。”金景芳说：“古来杂、匝是一个字，这里‘杂’应读成匝。”亦有道理。录供参考。

损，先难而后易。

韩康伯说：“刻损以修身，故先难也。身修而无患，故后易也。”益，长裕而不设。

程颐说：“‘长裕而不设’，谓固有此理，而就上充长也。‘设’，撰造也。撰造则为伪也。”陆九渊说：“‘设’者，侈张也，有侈大不实之意。”徐志锐说：“增益其善念美行，则其德长进宽裕，而无须侈张造作。”来知德释为“非助长”。与此意同。

困，穷而通。

朱熹说：“身困而道亨。”即教人在穷困时坚守正道，求得道义上的亨通。孔颖达说：“言困卦于穷困之时而能守节，使道通行而不屈也。”

井，居其所而迁。

韩康伯说：“井，所居不移，而能迁其施。”尚秉和说：“井所居不移，而泽施于人，故居所能迁。”

巽，称而隐。

巽性入而伏，故能衡量事物的具体情况而洞察其隐微，这是政法的应有功能。巽卦既曰“称而隐”；又曰：“以行权”。足见法令之制，应如称之有权，持天下之平，而不能有半点偏移也。洞察隐微则事治而顺人心矣。

尚秉和说：“称者铨衡之总名。郑注：《月令》云：‘称锤曰权’。由是以推，称干曰衡。”朱熹说：“隐，便是不见处。”

以上谈九卦德性。

履以和行。

言行礼必和，仍申“履和而至”之义。

谦以制礼。

高亨说：“《淮南子·汜论》篇‘圣人作法，而万物制焉。’高注：‘制，犹从也。’‘制礼’，谓从礼也。谦以礼为准，故曰：‘谦以制礼’。”盖谦不从礼，即陷于谄誉圆滑，必损于德也。

复以自知。

高亨说：“复是返归善道，‘自知’犹自觉也。复在于自觉。”

恒以一德。

于事有始有终，即‘一德’。‘一德’，言恒者不二三其德也。

损以远害。

能减损其恶念过行，则祸害自远。司马光说：“损己则人莫之害。”亦通。

益以兴利。

能增益其善念美行，则福利可兴。孔颖达说：“既能益物，物亦益己。”欧阳修说：“遇善而改过，岂只一身之益哉？天下有蒙其利矣。”

困以寡怨。

孔颖达说：“守节不移，不怨天尤人，是无怨于物，故寡怨也。”

井以辨义。

徐志锐说：“井水养人无私，辨别义与不义，可以井为准。”韩康伯说：“施而无私，义之方也。”故观井之德，可辨别人之义与不义也。

巽以行权。

“行权”即施行国家的权力。盖巽的特征，是顺时制变。国家政令，以顺时为主。“行权”即所以制变也。陆九渊说：“巽，顺于理，如权之于物。随轻重而应，则动静称宜；不以一定而悖理也。”

以上谈九卦的功用。

过己氏曰：《周易大传》作者，在六十四卦中提出上面九个对修养有关的卦；从这几卦的哲学思想中，悟出它都是人们在忧患处境中得到的经验。如：履为德基，谦为德柄，恒为德固，损为德修，困为德辨等等。在这个认识上判断《周易》是中古时期，（殷周之际）遭逢忧患的圣贤作的，较属可信。本章对九卦反复阐释，“先陈其德，中言其性，后叙其用”。（《集解》引《九家易》

语) 可谓“语重心长”矣。

(八)

《易》之为书也不可远，为道也屡迁。

“不可远”，司马光说：“不可须臾离之意。”虞翻说：“迁，徙也。”此二句为一章大旨。

变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适。

“不居”，犹不固定。“六虚”，韩康伯说：“六位也。”金景芳说：“一卦里有内卦外卦，内外卦亦即上体下体。上下也不是一定不变的。例如：地天泰变为天地否；就是‘上下无常’。‘刚柔相易’，也是说明卦中各爻，有的时候是刚爻，有的时候是柔爻，是变化的。”司马光说：“《易》之六位，刚柔迭居，二有君上用谦德之象，五有臣子居盛位之象。五不必专于为君，故有‘箕子之明夷’；二不必专于为臣，故有‘王用享于帝’。”

“不可为典要唯变所适”两句，《尔雅·释言》：“典，经也。”蔡渊说：“典，常也，要，约也。”（可引申为规约）适，往也。言《周易》上六十四卦中各有六爻，然不可把它当作常经，常规，固定教条，它的吉凶，也不固定；惟根据卦时卦位，变之所往耳。《朱子语类》曾说：“《易》有阳居阳爻而吉底，又有凶底。有阴居阴爻而吉底，又有凶底。有有应而吉底，有有应而凶底；是不可为典要之书也。”

项安世说：“上一段，是讲屡迁。”

其出入以度，外内使知惧。

陈梦雷说：“谓《易》虽不可为典要，然或出或入，在内在外，皆有一定之法度，无非使人知戒惧而已。”来知德说：“出者，自

内而之外，往也。入者，自外而知内，来也。度者，法度也。言所系之辞其出入、内外，当吉则吉，当凶则凶；当悔则悔，当吝则吝，各有一定之法度，不可毫厘移易也。”

又明于忧患与故，无有师保，如临父母。

来知德说：“‘故’者，所以然之故也。明其可忧，又明其可忧之故。明其可患，又明其可患之故。如‘勿用取女’，明其忧患也。‘见金夫不有躬’，明其故也。”“无有师保，如临父母”者，来知德说：“明于忧患与故，虽无师保之教训，而常若在家庭父母之侧，而不忍违也。既惧之而不敢犯，又爱之而不忍违，《易》道有益于入如此，人岂可远乎？”高亨说：“古代贵族之子弟皆有师保。《礼记·文王世子》曰：‘入则有保，出则有师。’”虞翻说：“‘临’，见也。”

初率其辞，而揆其方，既有典常。

《尔雅·释诂》：“率，循也。”《广雅》：“循，述也。”《说文》：“揆，度也”。来知德说：“初者，始也；既者，终也；率，由也；方，道也。”《周易译注》：“典常，指经常可行的变化规律。”孔颖达说：“唯变所适，是其典常也。”

此言《周易》卦《爻辞》虽不可为“典要”，然若求索其辞义，揆度其方式，亦有一定的典常可寻。其“典常”为何？即“唯变所适”，“变动不居”的重要规律也。

苟非其人，道不虚行。

王引之说：“‘苟’，犹若也。”“若”，即现代语汇的“假如”。孔颖达说：“言有人则《易》道行，若无人则《易》道不行。无人而行，是虚行也。必不如此；故云：‘道不虚行’也。”金景芳说：“光有《易经》不行，还要有懂得《易经》的人。没有懂得《易经》的人，《易经》就等于白作。”

此言《周易》的变化之道，赖圣人方能运用之。若非懂得用

《易》的圣人，它是不能虚无自行的。盖甚言人的重要性，强调“神而明之，存乎其人。”亦所以防末流之弊也。

项安世说：“这一段，是讲‘不可远’。”

过己氏曰：黄寿祺、张善文在他们著的《周易译注》中说：“文中指出《周易》一书，‘不可为典要，唯变所适’。强调变动规律，是构成此书哲学体系的一个重要特色。”所见很透彻！本章最后提出“苟非其人，道不虚行”两句话，更特别突出圣人用《易》的问题。盖《孟子》上说：“徒法不足以自行。”《易》书的变化之道，若非“极深研几”，“知微知彰”，懂得辩证规律的圣贤，必不能善于运用。浅见者流，动言明于易理，必为识者笑矣！

（九）

《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。

历来解《易》者，对此章首三句的解释，都是注意在卦上，如韩康伯说：“质，体也。卦兼终始之义也。”高亨说：“原，察也。要，求也。此言《易经》乃观察事物之始，探求事物之终，表明事物由始至终之整个情况，以成一卦之体，象一事物之整体也。”可为代表。然金景芳氏独不以为然。他说：“‘原始要终，以为质也。’讲的不是一个卦，而是六十四卦。六十四卦的始，就是乾、坤；终就是既济、未济。原其始，应该是乾坤两卦；要其终，应该是既济、未济两卦。那末整个儿地说：这是《易经》的一个质。”金氏这一见解，是根据首句“《易》之为书也”来的。我认为金氏的说法，是合理的。因为《易经》六十四卦，本来是一个整体，不可分割。至于六十四卦中的每个卦，各有六个爻，其中刚柔错杂，变化不可究诘。然求其规律，应如王弼《周易略例》中说的：

“卦者，时也。爻者，适时之变者也。”金景芳又解释说：“这两句话是说每一卦代表一个时代，每一爻代表这个时代里的一物。”这解也很好。但我想卦是时代，每爻之物，也各有其时。如来知德说：“乾之龙，物也。而有潜、见、跃、飞之不同者时也。渐之鸿，物也。而有于磐、陆、木、之不同者，时也。”是卦为时，物也有时。是《易》者，讲时中之书也，时变则物亦变。故曰：“六爻相杂，唯其时物也。”对《周易》变化之理，言之审矣。

其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。

“初”为初爻，“上”为上爻。金景芳说：“为什么一卦的初爻不容易知道？知道初爻了，上爻就容易知道了。因为这是本末。初爻是个本，上爻是个末；有了本就容易知道末了。”高亨说：“‘初辞’，初爻之辞也。卒下承上句省辞字。‘卒’，终也。‘卒辞’，上爻之辞也。‘成’，犹定也。此言初爻之辞，乃拟其事物之开端；上爻之辞，乃定其事之结局。”尚秉和说：“例如噬嗑初九，善恶在拟议之间；至上九，则凶灾彰彻，一成不变也。”

炎升按：“卒成之终”的“之”字，应视作“其”字，与小过《彖辞》“飞鸟遗之音”的“之”字同义。“遗之音”，即遗其音也。此处“卒成之终”即卒成其终。意为卒辞定一卦之终也。

若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。

来知德说：“‘撰’者，述也。”高亨说：“‘撰’，具列也。‘辩’借为辨。中爻指二、三、四、五诸爻也。此言错杂其事物，具列其德性，辨别其是非，则非中间四爻，不能完备也。”

噫亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其《彖辞》，则思过半矣。

高亨说：“王引之曰：‘噫与抑通’。裴学海曰：‘抑，转语词。’‘要’，亦求也。此言用《易经》求人事之存亡吉凶，则安坐可知

矣。后‘知’字，读为智。《彖辞》，卦辞也。卦辞据一卦之象，断一卦之吉凶。故智者观其卦辞，所考虑者已过其半矣。”

炎升按：“噫亦要存亡吉凶”一句，在此处的意思，等于“抑若求存亡吉凶”。这是《易传》作者把上几段解爻的笔锋，忽转到解《彖辞》上来。意思是你若是想知道存亡吉凶，安坐就会知道。因聪明人如看一看《彖辞》就会明白一半多了。

二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。

金景芳说：“二爻与四爻，都是偶数，是阴位，所以说‘同功’。但二在内卦的中爻，四在外卦的下爻，所以说‘异位’。实际上‘同功’是就性质言，‘异位’是就远近言。”《说文》：“‘善’，吉也。”“二多誉，四多惧”者，朱熹说：“四近君，故多惧。‘柔不利远’，而‘二多誉’者，以其‘柔中’也”。“其要无咎”之“要”，高亨释为“概要”。意思是“柔之为道，不利远者”，二既远于五，而大概多能“无咎”者，以其用柔而居下卦之中也。

三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？

一卦之中，三、五两个爻都是阳位，所以说是“同功”。然因为“异位”，三是臣位，贱；五是君位，贵。所以在六十四卦中，三爻多半是凶，五爻多半是吉。这是受了贵贱的影响。“柔危、刚胜”者，侯果说：“三、五阳位，阴柔处之则多凶危；刚正居之，则胜其任。言‘邪’者，不定之辞也。或有柔居而吉者，得其时也。刚居而凶者，失其应也。”陈梦雷说：“‘邪’字，疑辞，盖卦爻之大凡如此。若乾之九三，履之九五，则刚亦间有危者矣。”炎升按：涣之六三，坤、丰、二卦之六五，则柔亦有不危者，《易

传》言“多”，不能概其全之意。

过己氏曰：何楷说：“此章统论爻画，而归重于《彖辞》。”徐志锐说：“此章重点是论说卦位的性质、作用，并结合卦位以论爻。从而阐发了《易》的凡例。”所论颇有见地。但金景芳氏却说：“此章论‘原始要终，以为质也。’讲的不是一个卦而是六十四卦的整体。‘六爻相杂，唯其时物。’也是按六十四卦说的。”金氏的说法，亦有独到处，录供学《易》者的参考。

(十)

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者，非它也，三材之道也。

“广大”，言无所不包；“悉备”，言无所不具。“天道”指宇宙形成的自然规律；“人道”，指人在社会活动中形成的社会规律；包括政治、军事、伦理道德等。“地道”，指山岳、河流，动植、飞潜，变化生灭的自然现象。

“三材”，《集解》本作“三才”。《说卦传》亦称“三才”。“三才”即天地人。《周易》三画八卦，以上爻为天，初爻为地，中爻为人。六十四卦把三画的卦，一重为二，而以五、上两爻为天；三、四两爻为人；初、二两爻为地。盖“三才”之道，各有阴阳；六画之卦，不是别的，即把“三才”的阴阳合起来成为六画而已。故曰：“六者非它也，三材之道也。”

来知德说：“使一而不两，则独而无对，非三才也。于是兼三才而两之，故六。天道两，则阴阳成象矣。人道两，则仁义成德矣。地道两，则刚柔成质矣。道本如是，非圣人之安排也。”

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故

曰文。文不当，故吉凶生焉。

胡煦说：“‘道’，《易》道也。变动，谓阳动变阴，阴动变阳。”《说文》：“爻，交也。”《小尔雅·广诂》：“交，易也。”来知德说：“等者，刚柔、大小、远近、贵贱之类也。‘物’者，阳物、阴物也。爻不可以言物，有等，则谓之物矣。‘相杂’者，相间也。一不独立，两则成文。阴阳两物，交相错杂，犹青黄之相兼，故曰‘文’。”虞翻说：“乾阳物，坤阴物，纯阴纯坤之时，未有文章。阳物入坤，阴物入乾，更相杂成六十四卦，乃有文章。故曰文。”《折中》引吴日慎曰：“以时义之得为当，时义之失为不当，不以位论。”

炎升按：《周易》的精髓，是变化运动。“爻者，效天下之动者也。”因此，卦之六画叫六爻。六爻有上下、刚柔、远近、大小、贵贱的不同，就分出阴阳来，因此叫作“物”。六十二卦的阴阳符号，不能像乾、坤两卦那样清一色地排列着，而是阴阳互相错杂，这就呈现出文理，故曰“文”。文理呈现后，有的适当（包括时义和爻位），有的不适当。适当的就吉，不适当的就凶。吉凶就是这样产生出来的。

过己氏曰：这一章说明《周易》画卦的原则，是包括天地人三才之道；并论六十四卦中阴阳变化是构成吉凶的原因。盖《周易》的重要内容，是言吉凶，而吉凶之生，由于“文不当。”对于“文不当”三字的解释：有的主爻位（如朱熹）；有的主时义（如吴日慎）。然吉凶的形成，爻位和时义，都须重视，不可偏废，这就是变化。如陈梦雷说：“文有当否，当者多吉，不当者多凶。然阳居二，或以刚中而吉；居四居上，或以刚而能柔为吉。阴居初，或以在下而吉，在五或以柔中而吉。阳居初、三、五，或以过刚而凶；阴居二、四、上，又或以过柔而凶；则又以卦义所取，间有不同，未可执一为论也。”陈氏是说吉凶不能侧重爻位。又如来知德说：“卦情若淑，或以不当为吉；剥之上九，豫之九四是也。

卦情若愿，反以当位为凶；大壮初九，同人六二是也。要在随时变易，得其当而已。”来氏是说吉凶须根据卦情。还有事与义合则吉；事与义不合则吉反为凶者。如干宝所说：“动作云为，必考其事，令与爻义相称也。事不称义，虽有吉凶，则非今日之吉凶也。故元、亨、利、贞、而穆姜以死；黄裳元吉，南蒯以败。是所谓‘文不当’也。故于《经》则有‘君子吉，小人否’。于占则王相之气，君子以迁官，小人以遇罪也。”观以上所说则知《周易》生吉凶之道，必须“神而明之”。不可专视阳居阴位，阴居阳位为不当，而以僵化的观点论《易》理也。

（十一）

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？

《系辞》作者，不直接说《易》辞为文王所作，而以卦辞的内容来判断它所体现的是文王与纣之事。

是故其辞危，危者使平，易者使倾。

“是故”，承上启下之辞；意谓：因是之故。“其辞”，指《周易》的卦爻辞。“危”者，危惧；“平”者，平安。“易”者，慢易（含骄满，恣纵，轻心妄为之意在内）；“倾”者，倾覆。“危者使平”，例如否九五：“休否。大人吉。其亡、其亡，系于苞桑。”上九：“倾否。先否后喜。”困卦《彖》辞：“困亨。贞大人吉，无咎。”“易者使倾”，例如：泰、九三：“无平不陂，无往不复。”上六：“城复于隍，贞吝。”明夷上六：“初登于天，后入于地。”既济《彖辞》“初吉，终乱。”一部《周易》，此例甚多。徐志锐说：“不忘危亡，则能使之安乐；常怀安乐，却会倾覆而危亡。”可知“危者使平，易者使倾”即“忧劳可以兴国，逸豫可以亡身”，的同义

语。

其道甚大，百物不废。

“大”，谓无所不有，无所不包。“百物不废”，谓一切事物均废弃不了这一个原则。

惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。

高亨说：“以”，犹于也。“要”，概要也。“惧以终始”，言能惧之于始，复能惧之于终。则其大要方能归于“无咎”也。《易》之道如此，怎能不说它是“当文王与纣之事”呢？

韩康伯说：“保其存者亡，不忘亡者存；有其治者乱，不忘危者安。‘惧以终始’归于‘无咎’。”徐志锐说：“知终始之可惧，则知‘无咎’之为要。”所言均是。

过己氏曰：此章因《周易》六十四卦中“其辞危，危者使平，易者使倾”的内容，来判断它是“当文王与纣之事”。言外之意，《周易》可能是文王所作。这和上面第七章首段所说：“《易》之兴也其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”以九卦内容判断《周易》为文王在羑里时所作，意义相同。后来汉代学者以《周易》为文王作的根据就在于此。

除此之外，此章所申释的《周易》内容内中深含辩证唯物的哲理，确是《周易》的重要部分。来知德曾举例说：“‘危者使平，易者使倾。’此圣人传心之言，如以小而一身论：一饮一食，易而不谨，必致终身之疾。一言一语，易而不谨，必致终身之玷。此一身‘易者’之‘倾’也。以大而国家论：越王卧薪尝胆、冬持冰、夏持火，卒擒吴王；此‘危者’之‘平’也。玄宗天宝已前，海内富庶；遂深居禁中，以声色自娱，悉以政事委之李林甫，京师遂为安禄山所陷。此‘易者’之‘倾’也。‘其道甚大，百物不废’，于此可见。”来氏之言，甚合《易》理。以上史事，今世亦未尝无有。所谓“惧以终始，其要无咎”者，千百年不能易也。

(十二)

夫乾，天下之至健也。德行恒易，以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。

“至”，当极字讲，引申为最。易与险难，两相对立；简谓简静，顺之功也；阻则不顺，亦相对立。今易而知险，简而知阻，给《易》学者指出宇宙间一分为二，矛盾对立的辩证规律。认识到这一点，看问题才不会陷于僵化。这一章是教学者用《易》的原则。

又徐志锐氏解释此节说：“‘德’，性质；‘行’犹言具体表现。‘易’，变易；‘简’，简静。乾的具体表现就是永恒地运动变化而不静止；坤的具体表现就是永恒地静止而不运动。”徐氏对“易简”二字提出变易，简静的注释，以动静两个特点解释乾坤之德，拨去千余年来对“易简”两个字的迷雾，真是独具慧眼，在《易》学上是最大贡献。因为古今以“易”字解释乾，以“简”字解释坤。天是怎么个“易”？地是怎么个“简”？总有点说不明白。若以动字变字解释乾之“易”；以顺字静字解释坤之“简”，则道理清楚，任何人都能领会。而且乾为天、为阳、为刚，其性动；坤为地、为阴、为柔，其性静。二者矛盾对立而又统一，是再明白不过的了。且按这样解释对《系辞》上一章说的“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从”的意义，也可迎刃而解。徐氏提出这一特见，单在《易》学上说，可称“功不在禹下”矣。

能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶；成天下之亹亹者。

王弼、司马光、朱熹及近代学者，都断定“侯之”二字是衍文。惟韩康伯注说：“诸侯物主，有为者也。能说万物之心，能精为者之务。”孔颖达疏：“研，精也。”所说很有见地。盖“能研诸

侯之虑”即能精研诸侯之所急。春秋战国之交，正是诸侯争雄、宰制天下的时代；这时礼乐征伐自诸侯出。《系辞》作者，生当其时，为治国安民设想，精研诸侯之虑，是必然的。

“臺臺”，孔颖达：“勉也。天下有所营为，皆勉勉不息，若依此《易》道，则所为得成。故云：‘成天下之臺臺’也。”高亨说：“臺臺，奋勉前进也。”

炎升按：以上是说圣人怎样用《易》来指导天下的人，使其都能奋勉前进。“能说诸心”，对个人看透《易》理说。朱熹说：“凡事见得通透了，自然欢悦”，是也。“能研诸侯之虑”，对占者明了各国政治情况说。因《易》学者如不明瞭各国政治情况，对诸侯们就无从进行启导也。“定天下之吉凶”是对社会上庶民百姓说。因《易》学者如能深明社会上伦理道德和人际关系的正当规律，才能定出天下的吉凶。学者做到上述三点，就能促成天下的人（包括各国诸侯和百姓在内），都能奋勉不懈地臺臺前进了。这也是《易》学者最大的目的。

是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。

俞琰说：“‘变化’谓《易》之阴阳，‘云为’为人之言动。”“吉事有祥”，陈梦雷说：“有吉事则凶事在其中矣。”“祥”，王弼释履卦上九“视履考祥”的“祥”说：“祸福之祥。”孔疏释为“祸福之征祥”。王、孔均解“祥”为祸福之征兆。以上是说人能根据《易》的变化而行动，则对事物的吉凶，必能知其征兆；对卦象所拟的器物，必能明其所以然。对眼前所占之事，必能测其未来与发展。《易》学的精妙，有如此者。

天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。

徐志锐说：“天地定位于上下但却不能直接告人以吉凶，圣人则依据天地上下对立统一而设出卦的六位和六爻的变化，以成就其天地所不能之事。”朱熹说：“天地设位，而圣人作《易》以成

其功。”“人谋鬼谋”者，韩康伯说：“人谋，况议于众，以定得失也。鬼谋，况寄卜筮，以考吉凶也。”来知德说：“凡人有事，人谋在先。及事之吉凶未决，方决于卜筮。”所以说：“人谋鬼谋，百姓与能”也。故《书·洪范》：“谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”先心而后人，先人而后鬼，轻重可知矣。“百姓与能”，谓“圣人成能”之后，庶民百姓也可利用《周易》作指导，掌握《周易》的功能也。

以上是第一大段。

八卦以象告，爻象以情言。刚柔杂居，而吉凶可见矣。

“象”，谓卦画。“爻象”，谓六十四卦的卦辞和爻辞。徐志锐说：“八卦的卦象，用以表示客观事物的形象。卦辞爻辞，用以讲述客观事物的实质。”“刚柔杂居”者，孔颖达说：“刚柔二爻相杂而居，得理则吉，失理则凶。故吉凶可见也。”来知德说：“刚柔，即九、六也。”

变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。

高亨说：“事之变动，以利为准，以利论定。事之吉凶，因其情况而转移。”韩康伯说：“吉凶无定，唯人所动；情顺乘理以之吉，情逆违道以蹈凶。故曰：‘吉凶以情迁’也。”

“是故”以下三句，尚秉和说：“攻，摩也。‘爱恶相攻’，即刚柔相摩也。阳遇阴，阴遇阳，则相求相爱。复‘朋来无咎’，革六二‘征吉’是也。阳遇阳，阴遇阴，则相敌相恶，如颐六二：‘行失类，征凶’；鼎九二‘慎所之’是也。爱则吉，恶则凶。故‘爱恶相攻而吉凶生。’远近相取而悔吝生’者，远谓应，近为比。例如：同人六二，远取五为正应，近又比三，故吝。咸六二亦然。故远近不能兼取。中孚六四曰：‘绝类上’，近取也。近取上，则

不远取初，故曰：‘马匹亡’也。情者阳，伪者阴，阴阳相感，有利有害，绝不相同。例如：益初九，感四则利；上九感三，则五为敌而害之矣。下曰：‘近而不相得则凶，或害之。’正申其故也。”

陈梦雷说：“吉凶者，事之已成者也。吉凶之尚微而未成者，则曰悔吝。而其事之始商度其可否，则曰利不利，不利则害。是《易》之情有吉凶、悔吝、利害三者也。”

孔颖达说：“情谓实情，伪谓虚伪。虚实相感，若以情实相感则利生，若以虚伪相感则害生也。”连斗山说：“‘取’，求也”。

凡《易》之情，近而不相得则凶；或害之，悔且吝。

韩康伯说：“近，况比爻也。《易》之情，刚柔相摩，变动相逼者也。‘近而不相得’，必有乖违之患也。”朱熹说：“不相得，谓相恶也。凶、害、悔、吝，皆由此生。”

炎升按：陈梦雷氏解此节，不但以相得，不相得解比爻，且以相得、不相得解应爻，主爻（项安世同）。他说：“相得则爱相攻，情相感，近相取，所得是吉利，悔亡、无悔、无咎。不相得，则恶相攻、伪相感，近不相取；所得是凶、害、悔、吝。比爻相得不相得，备此六条，则主爻、应爻相得不相得，亦备此六条，合为十八条。此即《易》《爻辞》吉凶，悔吝之大凡。”其言甚辩，其例甚博，读之可减少我们对学《易》的艰难摸索，故不厌其多而附之于下。学者如能逐条印证，对《易》之凡例，思过半矣。陈氏说：“颐上九之于六五，蹇上六之于九五，比爻之以爱相攻而吉者也。离之九三、九四，比爻之以恶相攻而凶者也。渐六四之于九三，贲上九之于六五，皆比爻之近相取而无咎，悔者也。咸九三之于六二，小畜九三之于六四，皆比爻之近不相取而悔吝者也。贲六二之于九三，震六三之于六二，皆比爻之以情相感而有利者也。蒙六三之于九二，艮六二之于九三，皆比爻之以伪相感而有

害者也（以上说比爻）。蒙九二之于六五，临六五之于九二，皆应爻之以爱相攻而吉者也。大过九三之于上六，恒九三之于上六，皆应爻之以恶相攻而凶者也。损初九之于六四，睽九二之于六五，皆应爻之相取而无咎悔者也。屯六三之于上六，蒙六四之于初六，皆应爻之不相取而悔吝者也。蛊九二之于六五，贲六四之于初九，皆应爻之以情相感而有利者也。萃六三之于上六，归妹六三之于上六，皆应爻之以伪相感而无利者也（以上说应爻）。比九五之于六二，六四，主爻之以爱相攻而吉者也。其于六三、上六，则以恶相攻而凶者也。大有六五之于九二、九四、主爻之以相取而无咎，悔者也。蒙六四之于九二；豫六三之于九四，主爻之不相取而悔吝者也。复六四之于初九，剥六三之于上九，主爻之以情相感而有利者也。随六三之于九五，观六二之于九五，主爻之以伪相感而无利者也（以上说主爻）。《易》卦就主爻，应爻论吉凶者多，就比爻论吉凶者不数，故夫子独举比爻以例其余。”

徐志锐说：“凡是应该相应、相比，而未应未比，则不是凶就是害，不是悔就是吝，绝不可生出吉辞来。”此节是告诉《易》学者怎样从六十四卦的爻辞中判断吉凶。（以上是第二大段）

将叛者其辞慙，中心疑者其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。

侯果说：“凡心不相得，将怀叛逆者辞必慙。中心疑贰，则失得无从，故枝分不一也。失守则沮辱而不信（伸），故其辞诘也。”陈梦雷说：“‘叛’非叛逆，背失失信皆是；言与实背故慙。心疑则可否难决，如木之有枝分而两歧。诬善谓恶，则言语不实。如物在水上，浮游不定。失守者见理不真，操持不固，故辞多屈而不伸。六者皆反对。叛者无信，疑者不自信。吉者静，躁者动。诬者败人，失守者自败。然‘吉’一而已，叛、疑、躁、诬，失居其五，人情之变，尽于此矣。”《说文》：“吉，善也。”“躁”，浮躁。

以上第三段，告诉学者怎样观察来占筮的人。

过己氏曰：此章共分三大段。是圣人告诉学《易》者怎样用《周易》进行占筮之事。第一段一节，说天道在变易中知险，地道在简顺中知阻。知险则变可通，知阻则顺可久。所以用《易》的人，必须有一分为二的认识，看出矛盾对立的法则；对卦占要灵活运用，不可片面看问题，使思想陷于僵化。二节：言对于占筮，你首先要求之自心而得其安（说诸心）；要考察各诸侯国内政治上所思虑所需要之事（能研诸侯之虑）；要能判断天下人民的吉凶祸福（定天下之吉凶）；最后能促成天下之人，无论诸侯、百姓皆能亹亹然根据《易》之所指，奋勉前进。三节：言学者能根据变化观点，以从事言行，对吉凶事必知其朕兆，对取象必明了器物的含义，对占事则能知其发展与未来。四节：言圣人法象天地，作《周易》以尽天地之能事。有事则谋之于人，有疑方谋之于卜筮，使百姓亦能行之。

第二段言六十四卦告诉人以爻画的象，而《彖辞》《爻辞》则根据卦爻的刚柔杂居（即卦和爻的时、位、德及承、乘、比、应的具体情况）而生出吉凶。并阐明卦中吉、凶、悔、吝、利、害构成的原因，指示占者应该怎样根据情况来判断吉、凶、悔、吝。

第三段：《周易解源》作者韩永贤说：“此节指巫者对占者言辞的判断。”此话很有特见，一语中的。因金景芳氏说这一段，“不是《易传》里的话。”韩氏这样解释，算是一大发现，应该肯定。然这段话是圣人对《易》学者说的，不是对巫者说的。韩说“指示巫者”，有开历史倒车之嫌。因《系辞》出于孔子和孔子弟子之手，那个时候正是春秋、战国时代，《周易》已向哲学领域及经世思想方面发展，无对巫者作指示的任务。韩氏《周易解源》中总以为《易》之源离不开巫与卜筮，故有此语。其实西周以后的太史、太卜已和巫覡分了途，春秋战国时代就距离更远了。况于孔子、商瞿、桥庇等，尚为巫者服务乎？盖此节乃《系辞》作者

对占者言辞所进行的科学分析，其中含有一定的哲理，及社会实践。我们细心参考《左传》、《国语》中二十二条占辞，即可悟出此理。因“诚于中者形于外”，良医诊病时，先望闻问而后切脉。善占者听其言辞，即可测知其动机如何；然后在占辞里给与分析判断，相机进行教育和辅导，免使占筮者陷入凶咎之途。则“圣人成能”，于此见矣。

总之，此章是对学者应如何运用《周易》判断爻辞的吉凶，掌握人们的思想，所作的原则指示；以此作《系辞传》之殿，是有意义的。有些学者，因并未弄懂里边的内容，就说它错简，或错误，也许是千虑之失吧！

《周易译注》对《系辞传》上、下两篇，归纳有下面数义：（一）《系辞传》实可称为一篇早期的颇有系统的《易》义通论。（二）可称为内涵丰富，体现着古人宇宙观、认识论的哲学专著。（三）旨在发扬《易》义之深微，示读《易》之范例。（四）《系辞传》中有必须扬弃的某些内容如：“天人感应论”，“筮理神秘说”之类，读者应知所去取。（五）在流传过程中似亦存在错简或被增删改易的现象。以上五点，语颇扼要，可谓“先得吾心之同然”，故摘录于此。不过《系辞传》之中除“天人感应论”，“筮理神秘说”之外，其“天尊地卑论”，“河图，洛书说”，“卦象制器说”（即离和夬等十三卦）或受历史的局限，或出后人的伪托，或是倒果为因的撰述，皆当予以批判。因前在《绪论》及各该注、论里已有所阐释，此处不再详论了。

周易经世学新论卷九

说卦传

(一)

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。

郑玄说：“圣人，谓伏羲文王也。”金景芳说：“后人说圣人是伏羲、文王、周公甚至是夏禹，看来都不是。还是不说明是谁为好。”“作《易》”，指的是按《易》求卦。“幽赞于神明而生蓍”者，即圣人在思想上为赞助天地间神明之理，而发明揲蓍之法。揲蓍之法一出，宇宙间的玄妙，就都表现出来了。荀爽说：“幽，隐也。”俞琰说：“赞，助也”。金景芳说：“幽是暗，就像说在暗地里。”“神明”，徐志锐说：“即神妙而明显的变化。”朱熹说：“‘幽赞神明’，犹言赞化育。”“生蓍”者，高亨说：“《本草》曰：‘蓍生少室山谷。’唐·苏颂《本草图经》曰：‘其生如蒿，作丛、高五六尺，一本二、三十茎，至多者五十茎，生便条直，异乎众蒿，秋后有花，出于枝端，红紫色，形如菊花，结实如艾实。’然则蓍无所谓神奇。”徐志锐说：“蓍，即蓍法，因筮法以蓍草为主要工具，所以行筮法也称蓍或揲蓍。”按上边解释，“生”就是发明，“蓍”就是揲蓍。因此说：圣人为了使玄妙之理被人类掌握，才创造揲蓍之法。

“参天两地而倚数”者，这句话解说太纷歧，有些不好讲。其

实以前不好讲，因学者把《周易》复杂化了。今把复杂的因素去掉，就十分好讲。所谓“参”，就是奇，“两”就是偶。所谓“天”就是阳，“地”就是阴。“参天两地”，颠倒来说，就是阳奇阴偶。“倚数”，虞翻：“倚，立也。”虞的解释很对。意思是：“大衍”之数是按阳奇阴偶两种数的相得相合而创立出来的。这就得记着“天一、地二；天三、地四；天五、地六；天七、地八；天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十；凡天地之数，五十有五”这段文字。今若把这段文字里的“天”字；换成“阳”字，“地”字换成“阴”字。念成“阳一、阴二；……阳数五，阴数五。……阳数二十有五，阴数三十，凡阴阳之数五十有五”。我们知道《易经》中“天地”和“阴阳”两个词汇是一致的，就可解释“参天两地而倚数”这句话的意思了。因阳数奇、阴数偶，《周易》里又称奇为“参”，称偶为“两”。故“参天两地”就是把属于天的奇数：一、三、五、七、九共五个数合起来，成为二十有五。把属于地的偶数：二、四、六、八、十共五个数合起来，成为三十。两数共得出“大衍”之数五十有五；揲蓍之法就创立起来。这就是“参天两地而倚数”了。

但大家还会问：韩康伯注：“参，奇也；两，偶也。”《易经》中为什么把奇数叫“参”，偶数叫“两”呢？这有三种解释。（一）朱熹说：“天圆而地方。圆者一而围三，三各一奇，故‘参天’而为三。方者一而围四，四合二偶，故‘两地’而为二。数皆倚此而起。”朱说“圆者一而围三”是古人对“圆周率”的不精密计算，乃以“参”代表圆周率。因此称奇数为“参”。“方者一而围四”者，即正方形为四个等边，合之成两个偶画，故称偶画（一一）为“两”也。（二）孔颖达说：“何以参两为奇偶？盖古之奇偶亦以‘参两’言之。且以‘两’是偶之始，‘参’是奇数之初故也。李光地解之曰：‘以算言之，以一乘一，以一除一，皆不可变。故乘除之数起于三与二也。以象言之，凡圆者错置三点求心

而规之即成；凡方者错置两点折角而矩之即成。统而言之皆数也。故‘参天，两地’者，数之原也。”《周易》把一、三、五、七、九这些奇数和二、四、六、八、十这些偶数加起来，创立“大衍”之数，因而生出揲蓍之法。从揲蓍中生出七、八、九、六来，《易》之大门就打开了。（三）《周易全解》（金景芳、吕绍纲合著）说：“参两是古语。”《周礼·天官·疾医》说：“两之以九窍之变，参之以九藏之动。”《逸周书·常训》说：“疑义以两，平两以参。”“参两”有参互的意思。因此金、吕二氏说：“‘参天、两地而倚数’，就是把天数地数合到一起，形成‘大衍之数’五十有五。”（徐志锐氏解释同此）

至于来知德氏说：“‘参天’就是把五行的生数一、三、五三个数加起来成为九；‘两地’就是把五行的生数二、四两个数加起来成为六。依‘参’和‘两’去求筮得卦，不但可得出九、六，亦可得出乾策、坤策的一切数。”（详见来氏《易注·说卦传注》）这说法和马融、王肃、尚秉和的说法基本相同。这连旧解“老变少不变”的求筮法，也推翻了。此处暂“存而不论”吧！

观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷神尽性以至于命。

金景芳说：“什么是观变于阴阳呢？也就是观察‘大衍’之数的这个‘数’，经过四营、十有八变，最后得出的阴阳，亦即得出七、八、九、六来。这才成立了一个卦。”因七、九是阳；六、八是阴。有阴有阳，卦就立起来了。

“发挥于刚柔而生爻”者，“刚柔”就是阳和阴。揲蓍时从三十六策中得出一个“九”，从二十八策中得出一个“七”；“九”是老阳，“七”是少阳，是阳爻，也就是刚爻。从二十四策中得出一个“六”，从三十二策中得出一个“八”；六是老阴，八是少阴，是阴爻，也就是柔爻。卦一立，爻的刚柔就发挥出来了。因卦不成，

无所谓爻，卦成后，爻的性质和地位才确立起来。以上都是说用蓍求卦之事。“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”这两句就谈到卦《爻辞》的作用上去。是说卦求出来之后，圣人如何用《易》以改造人和社会达到经世致用目的的事。“和”者即《中庸》上“发而皆中节谓之和”之义。“顺”者，顺理成章之“顺”。“和顺于道德”，有从容中道，不思而得的意思。“理于义”：金景芳释为“是说既符合于道德又符合于义”。又说：“道德是指人们的行为规范。”因一个人对人们的行为规范，即人事之宜然，处处作的都对，毫不勉强，一切都能中规中矩，那才是了不起的。关于“穷理尽性以至于命”。“穷理”是穷悉天下之理；“尽性”是极尽人物的德性与才能；“命”是天命。“至命”是动静符合天理，符合天地间的自然规律。这是儒家政治理想中的最高标准。“至命”也是《文言》中说的：“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶；先天而天弗违，后天而奉天时”的道德境界。人的道德，能达到天命的标准，就可以“赞天地之化育”，亦可以“与天地参”了。

以上也是谈圣人利用《周易》来教育人，可使在修身、为学、治事、理民中达到最高的成功。

过己氏曰：金景芳氏解“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”二句说：“这是将要讲卦先说蓍，因为卦是从蓍产生出来的。从来讲《易经》都是先讲卦，说伏牺氏画八卦，其实不是这样。是先有蓍后有卦，不是先有卦后有蓍。”金先生乃当代深于《易》者，但对这一节的看法，却是先后颠倒。盖他误解的原因，在“作《易》”，两个字上。岂不知这里说的“作《易》”，是用《易》求卦之事，并非指开始画八卦以至六十四卦也。如果说画卦是从“生蓍”开始的，则《系辞》中说的：“刚柔相摩，八卦相荡”“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。”与“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。”“仰则观象于天，

俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”及《序卦传》中所说“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物”云云。这些词句和观点就无从成立，也站不稳脚跟了。这样道理很多，此间就不必多说了。此节“作易”的“易”字，与“四营而成易”句的“易”字同义，即经过“四营”以求卦也。四营为一易，一易即一变，易并非《易》书之易。宋代程颐说：“幽赞于神明而生蓍，用蓍以求卦，并非有蓍而后画卦。”非常正确。

(二)

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

“性”是人性。在儒家的经典中，性就是道。所以《中庸》上说：“天命之谓性，率性之谓道。”为什么说“率性为道”呢？因为儒家认为（除了荀子）人性根本是善的。人性即是善的，只要人能率性而行，中间不为外物所诱，发生故障，则人之所行，根本就是与“天命”相符合的；这不就是正正当当的道吗？“天命”既是自然规律，它在儒家心目中是一个最高境界。它包括天地之德，日月之明、四时之序、鬼神之吉凶等一切神妙不测的现象在内。人的行为能达到这个境界，就可以成为圣人，也可以与天地参了。

《系辞传》作者认为圣人作《易》（包括求卦在内）就是要用《易》来顺应性命之理的。要顺应性命之理，须总结出自然的规律——道。圣人在《周易》里把天之规律，概括为阴阳；把地的规

律，概括为刚柔；把人的规律，概括为仁义。阴阳、刚柔、仁义的规律找出来，《易》之三才之义，就确定了。圣人画卦时把三才的阴阳、刚柔、仁义一分为二的重起来，画成六画，就成为一个卦。六画卦中再以初、三、五爻为阳位，二、四、上爻为阴位；分出阴阳。卦中九、七的阳爻（—）为刚；六、八的阴爻（--）为柔，迭相使用。六位既立，灿然成文，《易》的文章，就显现出来了。

来知德说：“‘性’，人之理；‘命’，天地之理也。阴阳以气言，寒暑往来之义是也。刚柔以质言，山峙川流之类是也。仁义以德言，事亲从兄之类是也。”陈梦雷说：“仁体刚而用柔属乎阳；义体柔而用刚属乎阴。”丘富国说：“‘分阴分阳’以位言。凡卦初、三、五位为阳；二、四、上位为阴。自初至上阴阳各半，故曰‘分’。‘迭用柔刚’以爻言。柔谓六，刚谓九也。位之阳者，刚居之，柔亦居之。位之阴者，柔居之，刚亦居之。或柔或刚，更相为用，故曰‘迭’。分之以示其经，迭用以为之纬；经纬错综，粲然有文，所谓‘六位成章’也。”

过己氏曰：此章言圣人取天、地、人三才之道以画卦作《易》，并教导人们要遵从《易》理，达到穷理、尽性、至命的道德标准。

（三）

天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。

此章是解释“伏羲氏八卦方位图”即“圆图”。这个图宋人称为“先天八卦”，实则中国古代先哲对自然科学的认识论也。金景芳氏说：“伏羲氏没有画八卦的事情。”（见《周易讲座》）又说：

此章“非孔子所作，宋人以先后天说之，只见其诬妄。”（见《周易全解》）不过八卦虽不一定为伏羲氏所画，若说它是我国原始时代先哲所画，是原始社会先哲对自然现象的科学发现；谁也不会率然加以否认的。我曾从这“先天八卦”方位中，想起古代人创造文字。因为八卦的符号就是〔三〕乾、天；〔三〕坤、地；〔三〕坎、水、含月；〔三〕离火、含日；〔三〕震、雷、含电；〔三〕巽、风；〔三〕艮、山；〔三〕兑、海含湖泽；八个字。乾南坤北者，它代表天高地下；说明温带地区的人，门户皆南开，向明而治；且当时北方地区，地势高而水害较少，便利生活故也。离东坎西者，因日出东方，炎热似火，且为昼之所由成；而中国水流自西向东；又古代人错误认为“月出于西而没于东”故也。震东北、巽西南者，以震雷发声则春至；春至则东风解冻，百谷草木皆甲坼，故震位东北；南风薰则民愠解，五谷熟；西风起则秋收忙，百果结实，故视巽为西南也。艮西北兑东南者，按东亚地理形势山脉起于西北，以昆仑山脉为代表；水流汇于东南，以东海、太平洋为归宿是也。此八者皆大自然当中与人类关系最大者，故吾国先哲发现后，创造八个字以名之，后人称作八卦。今观其卦画的形成，非“象形”即“会意”也。关于此点我在本书首卷中曾作较详细的说明。这是我先哲对自然科学的一个重大发现，是华夏文化的奇葩，宋人谓之“先天八卦”，固有点神秘。今天我们把它改为“原始八卦”，有何不可！为什么说“不可信”呢？

再参考诸儒所释。陈梦雷说：“此《伏羲先天圆图》，八卦之位也。乾南坤北，天居上，地居下，两仪之位也。艮为山，居西北，兑为泽，居东南。‘通气’者，泽气升于山为云为雨；山气通于泽，为水为泉也。震为雷居东北，巽为风居西南。‘相薄’者，势相迫也。雷迅而风益烈，风激而雷益迅也。离为日居东，坎为月居西，‘不相射’者，水得火以济其寒，火得水以济其热，不相灭息也。先天八卦之位如此，皆阴阳相对而居；故曰：‘八卦相

错’也。”孔颖达说：“天地定位而合德，山泽异位而通气，雷风各动而相薄，水火不相入而相资，八卦之用，变化如此。故圣人重卦，令八卦相错。”

“薄”，《释文》：“马、郑、顾云：人也。”（尚秉和同）《集解》：“谓震巽同声相应，故相薄。”“射”，《释文》：“虞、陆、董、姚、王肃音‘亦’。云：厌也。”盖水火性虽相反而实相资，即不相厌也。观既济卦的组成，可明此理。《礼·中庸》：“在彼无恶，在此无射。”（引《诗·周颂·振鹭》）朱熹注：“射，厌也。”即是一例。帛书《周易》“水火不相射”无“不”字。高亨以“不”字为衍文，非是。“错”，尚秉和说：“杂也，交也。言八卦方位，阳错阴，阴错阳，无一卦不相对，无一爻不相交也。”

数往者顺，知来者逆。是故《易》逆数也。

关于“往来”、“顺逆”之说，各家意见纷歧，注释不一。概括有五种说法。

（1）高亨说：“‘逆数’是按卦中初、二、三、四、五、上六个爻位说的。”他说：“人之数往者皆自远而近。如云：夏、商、周、秦、汉；故曰顺数。人之知来者，皆自近而远。如：今后一年、二年、三年、四年；故曰：‘逆数’。用《易经》占事，在于‘知来’，所以六爻是‘逆数’。”高氏的说法骤听虽然有点理由，但由初至上可知来，由上至初何尝不能知来呢？故不取之。

（2）李光地说：“‘天地定位’节，自乾、坤说到震、巽，是数往也。‘雷以动之’节，自震巽说到乾坤，是知来也。言图象数往则顺，知来则逆。”邵雍说：“八卦从三阴三阳卦追数至一阴一阳卦为顺（即天地定位节）。从一阴一阳卦渐推至三阴三阳卦为逆（即雷以动之节）”李氏认为“欲见阴阳之运行，功用之先后，所重在逆数”。即雷风在前，乾坤在后。但说雷风运行有功用固可，若说《易》就是逆数，亦不能使人信服。

（3）华侨学者韩永贤以为：伏羲圆图，从一乾到四震是由小

数到大数，为顺；由八坤到五巽，是由大数到小数，为逆。但这仅从数字的大小论顺逆，究竟数字在此处有何作用？《传》说“《易》逆数也”。难道《易》专是讲从八坤到五巽吗？

(4) 金景芳、徐志锐、黄寿祺、张善文诸氏均按推算事理来解释“往来、顺逆”。故黄、张在《周易译注》上说：“这三句说明依据阴阳八卦变化之道，可顺推往事，逆知来事；而《易》之功用，在于‘知来’。故谓‘《易》逆数也’。”韩注：“八卦相错，变化理备；于往则顺知之；于来则逆而数之。”又曰：“作《易》以逆睹来事，以前民用。”

(5) 来知德主张按《伏牺圆图》八卦方位解释往来顺逆。他说：“乾一、兑二、离三、震四，前四卦为往；巽五、坎六、艮七、坤八，后四卦为来。‘数往者顺’，数图前四卦，乾一至震四，往者之顺也。‘知来者逆’，知数后四卦，巽五至坤八，来者之逆也。‘是故《易》逆数’者，言因错卦之故，所以《易》逆数。巽五不次于震四，而次于乾一也。”又说：“使不逆数，而巽五即次震四之后，则八卦不相错矣。是故四卦逆数，巽五复回次于乾一者以此。”

炎升按：来氏此论，非常中肯。他认为《伏牺八卦次序图》（横图）是按“太阳、少阴；少阳、太阴”的顺序，以阳先后后，上边各加一画构成的。这是出于自然之理数，不可以人意改变之。但《伏牺八卦方位图》（圆图）为自然所形成，是相错的，是四个对立统一，也不能改变；改变了就破坏了对立统一规律，且不合乎自然。比如说，《圆图》若不逆数，把巽五接在震四之后，接着是坎六、艮七、坤八。这么一来，乾和坤并列了，巽风在北方，坎水在西北，艮山在西方，还能说“天地定位，山泽通气，雷风相薄（入），水火不相射（厌）”吗？这与东亚的自然现象也就不合了。来氏看清这一点，才说：“使不逆数，而巽五即次于震四之后，则八卦不相错”矣。我想八卦若不相错，则先天八卦，失去了精

义；而乾天，坤地；震雷，巽风；艮山，兑泽；离火，坎水的取象也不能成立了。所以《易》用“逆数”者，理由全在“相错”二字上。不根据此理解释本章，而专着眼在数字大小，或功用先后及六爻上下顺序上，都不切当！吾故只取来氏之说也。

过己氏曰：“天地定位”五句，邵雍说：“此伏牺八卦之位。乾南、坤北；离东、坎西；兑居东南，震居东北；巽居西南，艮居西北。于是八卦相交而成六十四卦；所谓先天之学也。”（此按伏牺氏八卦方位图说的）朱熹说：“四象者，阳之上生一阳则为二，而谓之太阳；生一阴则为二，而谓之少阴；阴之上生一阳则为二，而谓之少阳；生一阴则为二，而谓之太阴。四象既立，则太阳居一而含九（居一者，按横图顺序太阳居一，少阴居二，少阳居三，太阴居四言），少阴居二而含八；少阳居三而含七，太阴居四而含六；此六、七、八、九之数所由定也。八卦者，太阳之上生一阳则为三而名乾；生一阴则为三而名兑；少阴之上生一阳则为三而名离；生一阴则为三而名震；少阳之上生一阳则为三而名巽；生一阴则为三而名坎；太阴之上生一阳则为三而名艮；生一阴则为三而名坤。康节先生之说：“所谓乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八者，盖谓此也。”

先天八卦两图，是《周易》取象的本源。无先天二图，《易》就不可能成立。若说“雷以动之”一节，是按八卦的功用来说；则“天地定位”一节，是用八卦代表宇宙间物象的自然位置，是毫无疑问义的了。故我们欲知事物对立统一的变化发展规律及“《易》逆数”之理，必须明了《圆图》；欲知太极、两仪、四象、八卦的自然构成和发展，则须明了《横图》。明了《圆图》和《横图》就可知道《周易》中矛盾统一，发展变化的基本精神了。至于“文王八卦”（宋儒又称后天八卦，吾拟改名为“发展八卦”或“农业八卦”）乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑的产生，不过是把“先天八卦”，（吾欲命名为“原始八卦”或“自然八卦”）与东亚地区的

气候运行结合起来，使《周易》的实用性、变化性，更扩大、更全面罢了。至于象数的根本，还是离不开《圆》、《横》两图的。吾认为“先天八卦”异常重要者以此。

(四)

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。

此亦说“先天八卦”，与三章同。不过上章所谈的是八卦的自然方位及其矛盾统一的现象；此章所谈的是“先天八卦”的功用。八个“之”字，所指的是万物。“雷以动之”者，雷声震则万物萌蘖，故夏历二月有节曰“惊蛰”；“风以散之”者，万物郁结，必赖风以舒发之。龚自珍所谓：“九州生气恃风雷”者，即指此也。坎为水、为雨，能滋润万物；离为日、为火，能照晒万物；且阳光和雨露，万物之所赖以养也。艮为山、为止，有休息之义，万物收敛止息，所以充实其生机；兑为泽、为悦，言泽润万物，欣欣向荣，无不光悦也。乾为天，位高，性动而行健，始万物而为之君；坤为地、位下，性静而势顺，藏载万物，收敛而静守之。然今日之敛藏，正为明日的畅达；今日的静息，亦是为着明日的发动。八卦于天地间生物、长物、成物的功用，可谓大矣。

来知德说：“乾坤始交而震巽；震巽相错，动则物萌，散则物解，此言生物之功也。中交而为坎离，坎离相错，润则物滋，烜则物舒，此言长物之功也。终交而为艮兑，艮兑相错，止则物成，说则物遂，此言成物之功也。若乾则造物之主，而于物无所不统；地则为养物之府，而于物无所不容。”此释可供参考。

过己氏曰：此章论八卦在大自然中生物、成物的功用，已由三章中说的方位论，逐渐发展。它揭示八卦的性质，扩大造物的

功用；为文王后天八卦的形成，奠定了基础。《折中》引吴日慎曰：“前章始乾坤、终坎离；此章始震巽、终乾坤。二章虽皆明先天卦序，而后天始震之义亦具其中矣。”于此知此章文字已开辟第五章八卦万物发展观之始，盖承上启下之文也。

（五）

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。

“帝”者，指大自然运行中的元气。虞翻说：“出，生也。”“乎”字同于。来知德说：“‘致’者，委也。坤乃顺成天，故为阳所委役。”吴澄说：“‘役’，犹使也。‘成’，完全也。”高亨说：“两‘言’字皆当读为‘焉’，二字古通用。”“劳”字，吴澄说：“劳动之余而休息曰劳。”根据前解。言大自然元气之运行：春天时候，震雷作而万物萌生，即“出乎震”也。春末夏初时节，东南风至万物畅茂，而“絜齐”，即“齐乎巽”也。盛夏之时，红日当空，万物悉臻茂盛，故曰：“皆相见”；言“皆”者，言无一遗物矣。坤为西南方，夏将终而秋已至，万物籽实，皆充实饱满，如大自然委坤以营养万物，故曰：“致役乎坤”也。至八月正秋，万物成熟，一年丰收告成，万民喜悦，故言“说言乎兑”也。秋末冬初之时，“阴疑于阳”，阴阳相搏草木皆趋枯萎，故曰：“战乎乾”。坎为北方之卦，正值严冬，此时万物皆休养憩息，如得到慰劳。故曰：“劳乎坎”。艮则东北方之卦，此时冬尽春来，丑（夏历十二月）寅（夏历正月）之月也，万物终而复始，所谓“贞下而起元”，生机将萌矣。故曰：“成言乎艮”也。

尚秉和说：“旧解皆忽略下节乃解释此节致此节皆成赘文。”以文意推之，尚氏之说是也。

万物出乎震，震东方也。

孔颖达说：“以震为东方之卦，斗柄指东为春，春时万物出生也。”徐志锐说：“以八卦配八方，配四时，震卦方位为正东，于时为正春。此时此地春雷震动，万物胚胎萌发，均有勃勃之生机。”高亨说：“《说卦》分一年为八季节，每卦配一季节，占四十五日。震为正春四十五日之季节。此季节万物皆出生，故曰：‘万物出乎震’。”

齐乎巽，巽东南也。齐也者，言万物之絜齐也。

孔颖达说：“以巽为东南之卦，斗柄指东南之时，万物皆絜齐也。”郑玄说：“絜，犹新也。”韩永贤说：“《集韵》：‘洁，清也。’故洁齐为清洁整齐之意。”徐志锐说：“巽卦方位在东南，于时为春末夏初。此时此地，在微风的吹拂下，万物出现在地上，一片新鲜整齐。”

离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。

虞翻说：“离为日，为火，故明。”徐志锐说：“离卦方位在正南，于时为正夏。此时此地，在日光照耀下，草木繁盛，鸟兽出动，彼此互相接触，帝王坐北向南而听朝政，也是取象于离卦的。”坤也者，地也。万物皆致养焉；故曰：“致役乎坤。”

徐志锐说：“坤为地，方位在西南，于时为夏末秋初。”来知德说：“夏秋之交，万物养之于土，皆得向实，然皆阳以委役之。故曰：‘致役乎坤’。”

兑，正秋也。万物之所说也。故曰：“说言乎兑。”

虞翻说：“兑为雨泽，故说万物。”孔颖达说：“兑是西方之卦，斗柄指西，是正秋八月也。”徐志锐说：“言，助词，同焉。兑卦方位在正西，于时为正秋。此时此地，万物皆成熟而喜悦，所以言‘说言乎兑’。”

战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。

“薄”借为搏。徐志锐说：“乾卦方位在西北，于时为秋末冬初。此时此地，万物由成熟而趋向枯老，在此季节里阴气与阳气相搏斗，万物也处在盛衰的转折，故又言‘阴阳相薄’也。”来知德说：“至戊亥之方，阳剥矣，故与阴战，曰：‘战乎乾’者，非与乾战也，阳与阴战乎乾之方也。”

坎者，水也。正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也；故曰：“劳乎坎。”

孔颖达说：“坎是正北方之卦，斗柄指北，于时为冬。”来知德说：“至坎则以肃杀相战之后，适值乎慰劳休息之期。盖此时万物进入冬藏阶段，所以说‘劳乎坎’。”虞翻说：“归，藏也”。

艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也；故曰：“成言乎艮”。

孔颖达说：“艮是东北方之卦，东北在寅、丑之间。丑为前岁之末，寅为后岁之初，则是万物之所成终而所成始也。”高亨说：“‘而’，犹且也。”徐志锐说：“艮卦方位在东北，于时为冬末春初。此时此地，万物皆新陈代谢，终始相因，旧的生命停止了，新的生命又开始；如此往复，生生不已，万物无有穷尽。”所以说：“成言乎艮”。

过己氏曰：朱熹说：“第五章所推卦位之说，多未详者。”邵雍说：“此卦位乃文王所定，所谓后天之学也。”清·马国翰说：“干宝《周礼注》引云：‘此《连山》之易也’。”（载《玉函山房辑佚书·经部易类》）金景芳说：“这些话不像是孔子的东西，我看它是早有的，孔子作《易传》，把它保留下来了。”又说：“终万物始万物者莫盛乎艮，是不是与《连山》有点关系？”根据以上所说，干宝说它是《连山易》；金氏疑是与《连山》有关系。皆着眼此节八卦方位以艮为成终成始之卦，有尊艮之意而言。金氏说它“不

像孔子的东西。”也无什么根据。邵雍说这卦位是文王所定，为“后天之学”。我想邵雍说的“后天”，是对“先天八卦”而言。但“先天”这个名词，也是邵氏定出来的。所谓“先天”、“后天”，带有神秘性，有点故弄虚玄。实际说“先天八卦”，就是原始八卦。原始八卦的方位，是按宇宙物质现象的自然方位决定的。如：日出于东，故“离”在东；水源出于西，故坎在西；海居东南，故“兑”在东南；山脉来自西北，故艮在西北等（详看前面第三、四章解释）。所以原始八卦方位，又可命名为“自然八卦”，即“宇宙现象八卦方位图”。据此则“后天八卦”是《周易》把八卦推进一步，使其与自然气候结合起来，使它和宇宙间万物的生长荣枯合拍。（如：“万物出乎震，齐乎巽，……劳乎坎，成言乎艮”等。）这样一来，八卦就向前发展了，扩大了。和社会上人和物的关系也密切了。所以把“后天八卦”命名为“农业八卦”，即“气候运行八卦方位图”，是无可非议的。至于“先天八卦”是不是伏牺氏所画？“后天八卦”是不是文王所画？这皆是古代学者说的。他们为什么这样说，可能也有根据，我们不必争论；我们只要知道它的意义和用处就可以。如没有用处，不管是谁作的都应该扬弃。如果说它还有用处，还有影响力，对社会文化有贡献，这属于中华文明的珍贵遗产，我们就应该发扬光大它，使它能古为今用；或更进一步阐发其精神，为经世利民之用，这就是我们今日学《易》的目的所在了。因此我说“先天八卦”是原始八卦，又叫“宇宙现象八卦方位图”；“后天八卦”是发展出的“农业八卦”，也可命名为“气候运行八卦方位图”。是不是合适，请高明的《易》学者进而教之。

至于为什么说“后天八卦”是“气候运行八卦方位图”，这就得研究“帝出乎震”句中有关“帝”字的解释，就可知道了。对本章“帝出乎震”“帝”字的解释，历代学者，意见不一。如：朱熹氏释为“天之主宰”。来知德说：“帝者，阳也。阳为君，故称

帝。‘乾以君之’，及其证也。且言‘帝’则有主宰之意，故不言而言‘帝’。孔子下文不言‘帝’只言万物者，亦恐人疑之也。”来氏“阳为帝”之说，较朱熹氏“天之主宰”说进了一步。蔡清说：“此章指后天圆图，而以八卦位当岁运（即造化）流行之序，上节主‘帝’言，下节主‘万物’之随‘帝’言。要之‘帝’之出入，亦于‘万物’之出入见之。”我想“帝出乎震”“齐乎巽”，是“帝”以卦位当流行之序也；蔡清说的“后天圆图”，是“岁运”以卦位当流行之序也。“帝”流行之序依卦位，“岁运”流行之序也依卦位。然则“帝”者，即“岁运”也，即来氏所说的“阳”也。黄寿祺、张善文说：“帝为主宰大自然生机的元气”。然帝者，阳也，岁运也，元气也。不过是大自然气候运行的别名耳。根据“气候运行”的观点，依现代科学家的发现，温带气候的春、夏、秋、冬，由地球绕日时，赤道和南北回归线的互移而形成，并非循“后天八卦”“乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑”的卦位而运行，这点已成定论。然在我国三千年前的先民观之，“八卦气候运行论”，固合乎东亚气候的现象也。《周易译注》上说：“宋人所画‘先天八卦’、‘后天八卦’的图式，其是非也未有定评。然而‘乾南坤北’，与‘离南、坎北’这两种方位象征的由来已久，乃至对古代自然科学、社会科学均产生过显著的影响。因此三、五两章所载八卦方位学说的历代渊源及产生原理，尚有进一步探讨的价值。”黄、张二氏的论点，为现代学《易》者指出方向与任务，甚希进一步加以探索焉。

（六）

神也者，妙万物而为言者也。

黄寿祺、张善文说：“神，此处指大自然运化规律的神奇功能。”韩康伯说：“神则无物，妙万物而为言也。则雷疾、风行、火炎、

水润，莫不自然相与为变化，故能万物既成也。”高亨说：“‘妙万物’视万物为神妙也。仅知其当然，不知其所以然。不知其所以然，则无法解释之，因而提出‘神’字以为言，以概括万物神妙之意义。”

按：此句犹云：神者是指万物神妙不测的现象说的呀。万物的神妙，如雷动、风散、雨润、日烜等自然变化，自寻常人视之，不可理解。不理解，就认为有物主宰之，叫做“神”。实则这不是“神”，乃万物运行的规律耳。此规律不易为人所了解，故以“神”来名之。《易》作者之意显明是说：神不是天之主宰，实代表万物变化运动的神妙耳。

动万物者，莫疾乎雷，桡万物者，莫疾乎风，燥万物者，莫燥乎火，说万物者，莫说乎泽，润万物者，莫润乎水，终万物始万物者，莫盛乎艮。

姚配中说：“疾，速也。”吴澄说：“桡者，吹拂长养。读为桡。”“燥”，音汉，干貌。谓炎热干燥之象。此后天八卦卦序，只言六子之用，而未言乾坤。林希元说：“上章言气序之流行，此章言造化之作用”。崔憬说：“‘动万物者莫疾乎雷’，谓春分之时，雷动则草木滋生，蛰虫发起，所动万物，莫急于此也。‘桡万物者莫疾乎风’，言风能鼓桡万物，春则发散草木枝叶，秋则摧残草木枝条，莫急于风也。‘燥万物者莫燥乎火’，言火能干燥万物，不至润湿；于阳物之中，莫过乎火。燥，亦爆也。‘说万物者莫说乎泽’，言光悦万物，莫过以泽而成说之也。‘润万物者莫润乎水’，言滋润万物莫过以水而润之。‘终万物始万物者莫盛乎艮’，言大寒，立春之际，艮之方位，万物以之始而为今岁首；以之终而为去岁末。此则叶夏正之义，莫盛乎艮也。”

故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

《说文》：“‘逮’，及也。”孔颖达说：“明性虽不相入，而气相逮及也。”《玉篇》：“‘悖’，逆也。”崔憬说：“山泽虽相悬远，而气交通。”根据地理现象：水源出于山，而汇流于海洋，是山泽之气相交通也；故曰“通气”。俞琰说：“《广雅·释诂》曰：‘既，尽也。’‘既成万物’，犹言尽成万物也。”

“水火相逮”，《释文》作“不相逮”。又云：“郑、宋、陆、王肃、王虞无不字”。今按：“相逮”，即相及，引申为“相济”。与第三章“水火不相射”，即“不相厌”义同。高亨氏补“不”字，非是。

此伏牺氏卦序，言阴阳有对待，然后能变化，既成万物。蔡清说：“有对待之体，而后有流行之用，阴阳交合而相济，然后可以生成乎万物。”盖先立对待之体，然后可产生流行之用，后天不出先天范围之内也。

过己氏曰：关于“万物出乎震”章，朱熹说：“此第五章所推卦位之说，多未详者。”对六章“动万物者莫疾乎雷。”朱又注说：“位序亦用上章之说，未详其义。”据朱熹的说法，他对文王后天卦序，似有不了解处。但明代《易》学家来知德说：“前节（指三、四两章）言伏牺之相待；此节（指五、六两章）言文王之流行。先儒不知对待流行而倡为先天后天之说，所以《本义》于此二节，皆云未详。殊不知二图分不得先后，譬如，天之与地对待也；二气交感，生成万物者，流行也。天地有先后哉？男之与女对待也；二气交感，生成男女者流行也。男女有先后哉？所以伏牺、文王之图，不可废一。”我想朱熹氏乃一代名儒，著作等身，而对文王圆图，竟以“未详”置之；殊有“刘郎不敢提糕字”之憾！来知德氏识对待、流行的重要性，然他说“二图不可废一”固可，若说“二图分不得先后”，在正名方面，亦有未当处。原因为何？因《周易》中两个圆图，邵子名之为“先天，后天”者，非从卦图轻重上着眼，而是从卦图产生时间的先后上着眼耳。盖《周易》上

所说的天，皆指大自然的现象言。邵子说的“先天”，是指“原始八卦位次图”。因此图代表原始时代先民对大自然的认识；且是伏牺氏所画，故名之曰“先天”。他说的“后天”，则是我国已发展到农业社会初期阶段时，为了需要，对大自然认识所画的图；因是周文王所定，故名之曰“后天”。细研中国古代史，伏牺氏所处时代，约为渔猎向畜牧发展的原始社会，这时人民已发现了熟食，知道应用皮革，知道水火的相互作用。观六十四卦中，革卦以泽与火组成；鼎卦以火与风、水（鼎互卦为大坎、为水）组成；既济卦以水上、火下组成；未济卦以火上、水下组成。就可明了原始画卦时代对水火相逮而不相厌（射）的物理作用已深刻明了的了。至于文王其人乃神农氏以后以农业种植为职掌的专家世族，始祖后稷，以树艺五谷佐尧舜治天下，以后传至公刘、古公蚩父（即大王）皆能世其业，到文王时，岐周的农业已具相当规模。我们掀开《诗经》《豳风》中《七月》；《小雅》中《大田》；《大雅》中《公刘》；《周颂》中《丰年》等篇，即可洞知其梗概。所以文王把原始八卦发展成以自然气候运行为主线的《农业八卦圆图》——后天八卦。它是从社会实践形成的，似有充足的理由了。到孔子时候又发明八卦对待、交流相辅相成的作用。故《说卦》第六章总括先、后天两图而结合之，是《周易》在理论上的又一提高。来知德说“这是孔子发二圣千载之秘”。可为知言。因我从来氏批判先、后天问题上想到以上等问题，特缕絮言之。

《折中·案语》说：“此章合牺、文卦位而总赞之。盖变易之序，后天为著；而交易之理，先天为明。”《周易译注》上说：“本章综论三、四、五章所言先天、后天八卦方位的功用。文中强调八卦变化规律的两方面特征：一是变动不息，主于事物对立的运动；二是交合不悖，主于事物统一的趋向。全章大旨正是八卦象征的角度，揭出了朴素辩证思想的卦象基础。”二书所论，亦可帮助我们对此章地进一步认识。

(七)

乾，健也。坤，顺也。震，动也。巽，入也。坎，陷也。离，丽也。艮，止也。兑，说也。

乾象天，天体运转不息。故乾，《大象》说：“天行健。”坤“承天而时行，”故性顺。震为雷，能惊动万物，性动。巽为风，风行无孔不入，故性入。坎为水，水流下，常存于洼陷之处，故性陷。离为日，为火。丽者附丽。人常见日附丽于天而明，火附丽于柴木而燃；故性丽。艮为山，山巍立不动，故性止。兑何以为说？这有两种解释。一：兑为泽，泽润万物。古人对泽的描写：如：“上下天光，一碧万顷”；“渔光耀金，静影沉璧”；“碧波粼粼，其明如镜”。可悦者一。二：兑，正秋也。“天之于物，春生秋实”。秋时，万物成熟，百果盈枝，人人喜悦丰收，可悦者二。孔子以兑性为说，其道理在此。

又韩永贤说：“泽中不流动的水，在畜牧时代供人畜饮用，因而令人喜悦，故泽的性质为悦也。”可备一说。

过己氏曰：朱熹说：“此言八卦之性情。”陈梦雷说：“此章以八字断八卦之德。”盖此八句乃八卦的基本概念，说它是德也好，是性情也好。总之，一部《易》书六十四卦全都由此八字生出变化。

(八)

乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。

马健行不息，其蹄圆，故乾为马。牛性顺而载重，其蹄析，故

坤为牛。龙潜于渊，而飞于云中，震阳爻在阴之下，故为龙。鸡性伏，巽一阴爻伏于二阳之下，故为鸡。豕性喜水而处污浊，中心刚躁；坎一阳爻处二阴之内，故为豕。雉身具文采，离为文明，故为雉。狗善守御，性止而不去，故艮为狗。羊外柔顺而中刚狠；兑一阴在上，其形如角，故为羊。

陈梦雷说：“坤牛、震龙、艮狗，皆夫子所自取。”孔颖达说：“离为文明，雉有文章，故为雉也。”《折中》引项安世说：“乾，阳物也，马故蹄圆；坤，阴物也，牛故蹄析。阳病则阴，故马病则卧；阴病则阳，故牛疾则立。马阳物，故起先前足，卧先后足；牛阴物，故起先后足，卧先前足。”可为观物入微。

过己氏曰：朱熹说此八句是“远取诸物”。然八象中除龙为水族，雉为山禽外，其马、牛、鸡、豕、狗、羊六象皆家畜也。故说八卦取象是逐渐发展充实在畜牧时代形成之后，是可信的。

（九）

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

朱熹说：“近取诸身如此。”盖乾为天，尊而在上，故象人之首。坤为地，能容载万物；腹大而藏肺腑，故象腹。足动而在下，股在下而两歧，故象震巽。耳轮内陷，外虚，在首之两侧；目明见物，内虚而两在，故象坎、离。手动于前而下分，故象艮。口开于上，纳饮食，如泽在下能汇纳川流，故象兑。”韩永贤说：“股，俗称大腿，下肢从臀部到膝盖的一段。”尚秉和说：“以上二十四象，昔人谓之本象。”

过己氏曰：“近取诸身”八象，五官有耳、目、口、而无喉、鼻；四肢有手有足，多股而无肱，未免缺陷。故陈梦雷说：“先儒

所解如此，有可疑者。既言足，又言股；于面独不言鼻。按《麻衣易》谓艮为鼻，巽为手；鼻者面之山；风能鼓舞万物，手之所以舞也。其说似亦可参。”今思喉可通口，股可通足。人不可无鼻，今以艮为鼻，巽为手，于象于理均合。陈氏之说可取。

（十）

乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

“索”，音色，求也。陆德明说：“索，色白反。”此章是按人们的家庭关系取象，是在“取身”、“取物”外，又一发展。

又韩永贤说：“以阳的记号长索表示男性，以阴的记号短索表示女性。震仰盂，一长索在下，而为先降生所得的男孩子，则（故）谓之长男；巽下断，一对短索在下，而为（代表）先降生所得之女孩子，则（故）谓之长女。”（坎、离、艮、兑四卦依此例。）“本章可证实，八卦记号来源于绳索，来源于‘结绳而治’。历代注家，注索为求，是不正确的。”又说：“这一段经文很可能来源于《八索》古佚书”。注释：“《小尔雅》‘大者谓之索，小者谓之绳’。大者即粗者，小者即细者。”韩氏以《八索》解六子之论，可备一说。

过己氏曰：此章系按人伦取象，以八卦象父母和长、中、少六个子女。关于一索再索之说，朱熹说：“乾求于坤，而得震、坎、艮；坤求于乾而得巽、离、兑。”尚秉和说：“阳求阴得三男，阴

求阳得三女。”近贤黄寿祺、张善文在《周易译注》中说：“父母阴阳交相求；阳求于阴得男，阴求于阳，得女。”来知德说：“阳先求阴，则阳入阴中而为男；阴先求阳，则阴入阳中而为女。震、坎、艮皆坤体，巽、离、兑皆乾体。”以上四家，主张一致。然孔颖达说：“得父气者为男，得母气者为女。坤初求得乾气为震，故曰长男；坤二求得乾气为坎，故曰中男；坤三求得乾气为艮，故曰少男。乾初求得坤气为巽，故曰长女；乾二求得坤气为离，故曰中女；乾三求得坤气为兑，故曰少女。此言所以生六子者也。”《折中》引吴澄说：“坤交于乾，求取乾之初画、中画、上画而得长、中、少三男；乾交于坤，求取坤之初画、中画、上画而得长、中、少三女。”《折中·案语》说：“乾求坤、坤求乾之说，当从吴氏。《朱子语类》偶误。”金景芳、吕绍纲在《周易全解》中说：“阳卦原来是〔三三〕，由于乾卦施给它一个刚爻，化掉它一个柔爻，而变成震〔三三〕、变成坎〔三三〕、变成艮〔三三〕。阴卦原来是乾〔三三〕，由于坤卦施给它一个柔爻，化掉它一个刚爻，而变成巽〔三三〕，变成离〔三三〕，变成兑〔三三〕。”金、吕二氏虽未明言阴阳双方，谁先求谁，但既说“施给它”云云。则为对方求它是不会错的。徐志锐氏又说：“坤阴一次求取，乾阳来交于初爻而成震，称长男。乾阳一次求取坤阴来交于初爻而成巽，称长女。”（以下坎、艮、离、兑略）据此，则以上孔、吴、李（光地）、徐及金、吕诸家的意见，也是相同的。愚以为《说卦》此章，不过就乾坤及六子之象，才发出此论。各家所解虽皆言之成理，然与《系辞》上“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的八卦生成论，全相背驰，实在不足采取，虽言之谆谆，徒费唇舌耳。所以《朱子语类》上说：“一索再索之说，初间画卦时，也不恁地。（意即也不是那样）只是画成八卦后，便见有此象耳。”明蔡清也说：“此章取诸人伦、皆后天之易，圣人之蕴，因卦以发者也。画卦时，只是一每生二，卦成后，见有此象耳。”（见《蒙引》）据此则朱、蔡

二家，对此已早有认识，我们不可为古人言辞所泥也。

〔附〕金景芳说：“‘也’与‘为’不同。‘乾健也’，乾就是健，不是别的东西；‘乾为马’，是说乾可以为马，也可以为天，为父，为首。不是固定不变的。”

（十一）

乾为天，为圉。为君，为父。为玉，为金。为寒，为冰。为大赤。为良马，为老马，为瘠马，为驳马。为木果。

附：《九家易》有：乾为龙，为直，为衣，为言。《虞氏易》有：乾为德，为王，为人，为坤，为盈，为中，为施，为嘉，为好。以上十三象根据徐志锐《周易大传新注》。

尚秉和氏根据《春秋·左氏传》《国语》《逸周书》及汉代《焦氏易林》等著述，发现失传的《易》象，如：六十四卦的内外卦象、互象、对象、正反象、半象、大象等达数百例。其崔憬、李鼎祚、来知德等所发现的，因数量不多，亦并入其中。兹依卦序附在八主卦之后，以供参考。内容如下：

乾为日，为年，为岁，为冬。为首，为命，为宗。为君子，为圣人，为贤人。为善，为实，为信，为惕。为行，为远，为久，为前，为严，为武，为战。为大，为福。为山，为陵，为郊。为川，为渊，为海。为虎。为西北。数九居一。为朝廷。为健，为帝。崔憬说：“乾主立冬以后，冬至已前，故为寒为冰也。”尚秉和说：“木果形皆圆。”

炎升按：八卦之取象，有的取卦形，有的取卦义，有的取卦理，有的是结合时间、空间去取的。如“乾为天、为圆、为首、为木果”是按卦形取的象；“为君、为父、为朝廷”是按卦义取的象；

“为金、为玉、为直、为德”是按卦理取的象；其“为寒、为冰、为大赤”，则是结合时间、空间所取的象。若按性质来分，则应如韩永贤所说各卦都有“一次象”和“二次象”。“一次象”者，即八卦的本象；如乾、健、坤顺、震动、巽入、坎陷、离丽、艮止、兑说及乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽等是。这些现象都是卦的基本，也可说是从卦中直接取得的。“二次象”如“乾为圆、为木果”等，则是天体形状的发展。“乾为君、为父、为王”等，则是天体高而位尊的发展。“乾为寒、为冰”，则是结合，乾为西北之卦，“阴阳相搏”之义发展出来的；乾为玉、为金，则因是结合天体刚健、清明、尊贵的多种涵义而引申出来的。其他各卦，也无不如此。韩永贤举例说：“如巽为绳直，‘巽为高’为‘二次象’；即风吹有力而形成的象。风是‘一次象’高是风的性质形成的象，故为‘二次象’。”（按高也可说是从巽木中发展得来）这话说得有道理，以下即按这种解释法将各卦的取象作大略分析、附在各卦之后，不再逐项详说，以免累赘。

坤为地，为母。为布，为釜。为吝啬，为均。为子母牛，为大舆。为文，为众，为柄。其于地也，为黑。

荀爽《九家易》有：“坤为牝，为迷，为方，为囊，为裳，为帛，为浆”。徐志锐本在此条增为邑，为乱。

《虞氏易》有坤为理，为事。为臣，为民。为虚，为拇，为丧，为经，为害，为死。为革，为土，为器，为晦，为圃。

据尚秉和氏发挥有：坤为茅茹，为风（引《易林》），为水，为大川，为云。为鱼，为马。为众，为身，为自，为我。为天下，为邦，为国，为田，为野。为志，为心，为欲，为义，为羞。为物，为大车，为门，为宫阙，为闺户，为闭，为关。为藏，为载，为

厚，为广，为下。为疾，为病。为恶，为毁，为亏，为鬼，为小人。为终，为役，为庶政。为不富，为忧，为丑。为重叠。为十年。数十，数六，数二，（损彖）。“为均”者，崔憬说：“地生万物，不择善恶，故为均也。”“为大舆”者，孔颖达说：“取其能载万物也。”“为文”者，《九家易》说：“万物相杂，故为文。”“为吝啬”者，尚秉和说：“坤闭，故吝啬也。”

炎升按：“坤为大舆，为釜，”皆从地象中生出，是取卦形。坤为母，为臣，为民，为子母牛等，均从顺象中生出，是取卦义。坤为文，为众，为吝啬，为均，则取卦理。以上从“地”与“顺”二象所生出的象，均是“二次象”下六卦都依此类推。

震为雷，为龙。为玄黄，为萼，为大途。为长子，为决躁。为苍筤竹，为萑苇。其于马也，为善鸣，为馵足，为作足，为的颡。其于稼也，为反生。其究为健。为蕃鲜。

荀爽《九家易》有：震为王，为鹄，为鼓。《虞氏易》有：震为侯，为主，为兄，为夫，为言，为行，为乐，为出，为作，为麋鹿。《蜀才易》有：为喜笑。根据尚秉和氏解释有：震为周，为虚，为武，为邻。为帝，为神，为大君，为尊，为爵，为君子，为父，为老夫，为小子，为孩子，为人。为道，为德行，为仁德，为生。为车，为輶，为舟，为簠。为履，为缶，为箕，为量，为袂，为发。为四时，为春，为岁。为荐，为议，为交，为往，为征，为侵伐，为田猎，为狩。为鸣，为歌，为音声，为出涕。为嘉，为大，为福，为归，为散，为起。为从，为逐，为奔，为问，为告。为口，为噬，为食。为耕，为菑，为商旅，为祭祀。为东，为辰，为左。为鹤，为白，为羽翰，为飞，为翼，为趾。为百，为孕。为林，为禾稼，为草木。为陵，为阪，为升高。数七，数三，数四。于省吾：震为丘。高亨氏根据《象传》以雷为刑。应增为足。

干宝说：“蓐，花之通名。”又来知德说：“蓐，当作车字。上空虚，一阳生于下，有舟车之象，此震之象，当作车也。”按上边尚氏象有“震为车”。是震本有车象，则不应以“蓐”为车之误矣。特并录之。

“其于稼也，为反生”，高亨说：“‘反生’，倒生也。果实在地下，如葱蒜、萝卜、地瓜、土豆、山药等是。震三是两阴爻在上，一阳爻在下；即两柔在上，一刚在下。反生之稼，茎叶柔而在上，果实刚而在下，故曰：其于稼也为反生。”再《集解》引宋衷谓：“臬（音徒、即麻）豆之类，戴甲而生。”《释文》：“麻豆之属反生，戴莖甲而出也”。二家以戴甲出地为反生，与震象一阳在下之卦形不合。高氏谓叶上果下为反生，很切合卦形，可谓观象入微。故取其说。孔颖达说：“‘蕃鲜’取春时草木繁育而鲜明。”

炎升按：震为反生稼（果在下），为车、为履，是取卦形。为龙、为长子、为马善鸣，是取卦义。震为决躁、为健、为兄、为侯，是取卦理。至于震为蓐、为苍筤竹、为蕃鲜、为春等象，则是结合时间与空间得出的。

以上龙、健、大途、决躁、马异足、作足、的颡，均从动象中生出。其为鼓、鹳、声音、马善鸣等象，则是从雷象中生出。即“二次象”也。

巽为木，为风。为长女。为绳直，为工。为白，为长，为高。为进退，为不果。为臭。其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼。为近利市三倍。其究为躁卦。

荀爽《九家易》有巽为杨，为鹳。

《虞氏易》有：巽为妻，为处，为随，为通，为号，为包，为杞，为白茅，为舞。

尚秉和氏根据《焦氏易林》及《左传》《国语》《逸周书》发

现巽卦还有：为疑。为妇。为少女（即女妻），为少妻。为母，为旅客，为宾客。为寇戎，为盗贼。为风俗，为命，为志，为教令，为诰。为资财，为利，为市邑，为帛。为号咷，为病疾。为谷，为禾稼，为兰，为草。为羽，为鸿雁。为豕，为虫，为鱼。为伏，为夏，为漏，为寡，为陨落。为床，为石。为绳，为系，为绂。为东南。数三，数八。

高亨氏根据《彖传》以巽为谦巽，根据《象传》以风为“德教”。增入为人，为鸡，为股。“巽为绳直”者，孔颖达说：“取其号令齐物，如绳直也”。“巽为长，为高”，张载说：“巽为长，为高，木之性也。”孔颖达说：“取木生而长也。”“巽为近利市三倍者”，孔颖达说：“取其木生繁盛，于市则三倍之利也”。高亨说：“巽为木。人栽植树木，树木成长，或售其果，或卖其材，可得近于三倍之利于市。”徐志锐以此说为是。予思：上说虽说得过去，但有点勉强，因万物之能赢利者甚多：如：乾之金玉、良马；震之禾稼，善鸣马，异马；离之子母牛；艮之果瓜等；其利皆不逊于木，何独于巽言“近利市三倍”乎？窃以巽之“利市三倍”者，取义于为风，为人和为通，为巽（谦巽）诸象。盖风通行地上，无所不入，近市之人（即经营工、商业的人）必也工于信息，善观风气，像风一样，善于人物，某处有利则趋之于市，不问远近，只讲需求，如风之就稀薄而去浓密也。古人日中为市，贸迁有无，早有“登垅断、在右望、罔市利”之事（见《孟子·公孙丑下》）。且风不但能入，而且能散。有利则聚之，无利则散之，来之急，去之速，为他卦所不能。巽在诸卦中“为谦巽”，为商业上不可少的道德。数又居三。故曰：“巽为近利市三倍”也。

炎升按：巽为伏，为床；是取卦形。为号咷、为进退、为不果、为臭（气味也）、为绳直，是取卦理。为谦巽、为德教、为长女，是取卦义。为禾稼、为草、为夏，是结合时间和空间。

坎为水，为沟渎。为隐伏。为矫輮，为弓轮。其

于人也，为加忧，为心病，为耳痛。为血卦，为赤。其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其于舆也，为多眚。为通，为月。为盗。其于木也，为坚多心。

荀爽《九家易》有坎为宫，为律，为可，为栋，为丛棘，为狐，为蒺藜，为桎梏。徐志锐本有：为志。《虞氏易》有：坎为孚，为疑，为后，为臀，为酒。侯果有：为险。干宝有：为法，为夜。

尚秉和氏根据《焦氏易林》等，以为坎还有：为矢，为弧，为棘匕，为鬯。为室，为家。为川，为雨。为濡，为泉，为寒，为润泽。为夫，为民，为众，为群，为弟。为信，为思，为心，为习，为正，为常，为腰，为首。为圣，为冬，为时。为刑罚，为刑狱，为校，为患，为难，为害，为忧惕，为毒，为暴，为悖，为疾，为寇戎，为鬼。为劳，为穿，为获，为积，为薄，为孤，为塗，为车，为肉，为黑。为西，为左方。为三岁，为涕洟。数五，数一。为小覆。

增入为陷为豕，为耳，为中男，为北方。高亨氏根据《象传》以水比美德，或恩泽。

“为矫輮”，孔颖达说：“使曲者直为矫，使直者曲为輮。水流曲直，故为矫輮也。”“为血卦”，取人之有血，犹地之有水也。“坎为通”，来知德说：“水流而不滞，故通”。

炎升按：“坎为沟渎，为马美脊，为木坚多心”是结合卦形。“为隐伏、为盗、为通、为血卦”是结合卦理。“为陷、为险、为难”是结合卦义。其为冬、为寒，则结合时间、空间。至于为隐伏，为丛棘，为蒺藜。为盗。均从“陷”象中生。其：为血卦、为月、为川、为沟渎、为矫輮”，皆从水象中生。则“二次象”也。

离为火，为日，为电。为中女，为甲冑，为戈兵。

其于人也为大腹。为乾卦。为鳖，为蟹，为羸，为蚌，为龟。其于木也，为科上槁。

荀爽《九家易》有：离为牝牛。徐志锐增“为飞鸟”。

《虞氏易》有：“离为隼，为鹤，为夏，为罔。”马融有“为矢”。侯果有：“为黄牛。”何妥有：“为文明”。干宝有：“为昼，为斧”。

根据尚秉和氏有：离为明、为暄。为王象，为妇。为孕。为星，为壶，为道，为肤，为礼，象门。为恶人。为东。为黄。为巢，为街巷，为里道，为缶，为瓮。为大琴，为枯。数十，数三。增入：为丽，为雉、为目、为南方。

高亨说：“科借为棵，木干也。科上槁，木干之上部枯槁也。”

炎升按：“离为目，为大腹，为龟，为蟹，为蚌，为甲冑是取卦形。“为乾（干也）卦，为科上槁，为文明”是取卦理。“为日，为火”是取卦义。二者皆有所丽之物，其“为夏、为东、为昼”则是结合时空。以上除取卦象诸项外，皆属于“二次象”。

艮为山，为径路，为小石。为门阙，为果蓏。为阙寺。为指，为狗，为鼠，为黔喙之属。其于木也，为坚多节。

荀爽《九家易》有：艮为鼻，为虎，为狐。《麻衣易》亦以艮为鼻。

《虞氏易》有：艮为背、为皮、为尾。为笃实、为术、为小子、为宗庙、为僮仆、为城。

尚秉和氏根据《左传》《国语》《易林》等著述，以为艮还有：为鹰，为鹞，为鸱，为隼。为鸟，为鸿雁。为龟，为蛤，为蟹。为豹，为牛，为角（正象、覆象、半象）。为祖，为丈夫，为翁，为夫，为人，为童，为老，为弟，为妾，为徒隶，为嫫。为天，为时，为星。为床，为巢，为庐。为火，为日，为终日，为光明。为

名，为贤，为贵，为尊，为道，为位，为誉，为寿。为金，为簪，为刀兵，为枕，为儿。为君子，为厚，为成，为慎，为求，为视，为安，为坚，为荷，为终始，为拘系，为观。为国，为邦，为社稷，为邑，为家，为居，为屋，为户。为宅，为馆，为牖，为庭。为丘园，为田，为场，为穴，为土，为里，为狱，为鬼门。为身，为肤，为额，为目。为巨，为小。为舍（弃也），为守御。为东北。数三。

高亨氏引《左传》《国语》从艮为言，增人：为止、为手、为少男三象。

艮为果蓏。来知德说：“木实植生曰果，草实蔓生曰蓏。实皆在上，故为果蓏”。

“艮为狗、为鼠、为黔喙之属”，来知德说：“狗鼠黔喙，皆为前刚也。”

炎升按：艮为门阙、为昏寺、为宗庙、为天、为床、为巢、为庐，皆由卦形生出。“为安、为笃实、为厚、为尊”皆由卦义生出。“为君子、为小子、为僮仆、为贤、为光明、为丘园、为木坚多节”皆由卦理生出。其由止象引申而来者，如艮为安、为守御、为阍寺、为狗皆是。其由山象引申而来者，如为径路、为小石、为虎、为狐、为鸟、为鹰、隼、鸿雁等等皆是。皆“二次象”也。兑为泽，为少女，为巫，为口舌。为毁折，为附决。其于地也，为刚卤。为妾，为羊。

荀爽《九家易》有：兑为常，为辅颊。《虞氏易》有：兑为妹、为孔穴、为刑人、为小。根据尚秉和氏，兑还有：为月，为晦，为西、为秋、为时、为昧谷。为言，为誉。为号，为传呼，为耳。为老妇，为炊妇（即羊），为朋。为雨，为华（花也），为金，为燕。为决，为见，为享，为食，为兵戎，为斧。为喜，为嗟。数二。

高亨氏引《彖传》以兑为庶民。引《左传》、《国语》以兑为

輶、为旗、为弱。“兑为毁折”者，来知德说：“正秋万物条枯实落，故为毁折，此以其时言也。”“兑为刚卤”者，孔颖达说：“取水泽所停，则咸卤也”。高亨说：“泽水所停之地。则坚硬而含咸质。”韩永贤说：“《说文》：‘卤，西方碱地也’。《广韵》：‘卤，盐泽也。天生曰卤，人造曰盐。’故刚卤，为天然盐碱地的产物。”

“兑为羊”者，来知德说：“内狠外说故为羊”。按：兑卦三—阴爻在上，似羊之两角。羊体小而说，与兑为少女（少即小）之义合，故兑之象为羊。此兼卦象与卦理言之也。高亨说：“兑为常，‘常’为旗之一种。”

炎升按：兑的“一次象”为说、为泽。其按卦形取的如为口、为羊、为孔穴、亦为“一次象”。除此之外，按卦理取的，如为少女、为巫、为口舌、为刚卤、为决；按卦义取的如：为喜、为雨；按时空取的，如：为西、为秋、为毁折。则皆“二次象”也。

说卦论

过己氏曰：朱熹说：“此章广八卦之象，其间多不可晓者，求之于经，亦不尽合也。”朱在《易》学中属于义理派，所以对《易》象方面，不求甚解。金景芳、吕绍纲说：“这一章可断言不是《易传》原有的东西，而是后人杂记的前世遗说。”金、吕二家说《易象》是杂记前世的遗说，是可信的。但他们“断言这些象不是《易传》原有的东西”。尚有探讨的必要。因这会牵涉到《易辞》与卦象产生时间先后的问题，这些问题涉及面很广泛，就只好留在下面再说了。又徐志锐说：“所谓八卦的诸象、有取卦形、有取卦义、有取卦理，象与象之间，多属穿凿附会，这里仍保留着卜筮的显明特点。因卜筮就是借助卦象而生义，任意发挥去解《易》。《周易大传》虽然对《周易》进行了一番改造，但对卦象也并没有完全扬弃，它收录了一百多个卦象，仅作为‘尚其象’的举例而已。如以卦象去解《易》，这显然是不够的。”现在先说《易传》上的卦象能不能“扬弃”的问题。然后再说卦象是不是卜筮的专有物？是不是明显保留卜筮的特点？两个问题讲明白了，对《说卦》的意义，也就迎刃而解了。

（一）先说《易》象能不能扬弃的问题。我看这还得先从《易传》本身上说起。《左传》载昭公二年韩宣子聘鲁“观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰：周礼尽在鲁矣。”这点应注意的是韩宣子在鲁所见的为什么说是《易象》而不是《周易》？他把《易象》和《春秋》并列，我怀疑《易》的初名，就叫《易象》。《周易》的名字是后来人叫出来的。如果这是事实的话，就会知道《易书》的本身就是象。八卦是最初的象，六十四卦是从发展中得

来的象，《彖辞》《爻辞》是因象立言，以象说事。孔子解卦与爻辞均说“象曰”而没说卦曰、爻曰，这可说明卦和爻的辞都是根据象产生的。从这里可得出结论，如果读《易》不言象，就如无本之木，无源之水，也就无有生命了。这是一方面。再说《系辞》中说的。如：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”，“君子居则观其象而玩其辞。”“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。”这就说明《易》是从象生出来的，无有象就设不出来卦。又说“八卦成列，象在其中矣。”“象也者，象此者也。”意思是有天就有乾之象，有地球就有坤之象。其次震雷、巽风；坎水、离火（日）；艮山、兑泽（海洋）。均是从宇宙间一切现象中得来的。宇宙间如果没有天、地、雷、风、水、火、山、泽；也就没有八卦了。因此《系辞》又说：“易也者，象也。”而《系辞下·十二章》说：“八卦以象告，爻象以情言。”这明白说出八卦告诉给人们的就是象，而《彖辞》《爻辞》所说的才是宇宙间人类社会千差万别的活动和状态；而吉凶悔吝，则都从象中产生出来的。故《系辞下·二章》里叙述伏羲氏王天下时“仰观象于天，俯观法于地。观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦；以通神明之德，以类万物之情”。这些经文把象在《周易》中的分量说得更明白了。这是二。我们再从六十四卦爻辞中去看：乾卦六爻皆以“龙”为象，蒙卦五爻皆以“童蒙”为象；蛊卦除上九外，五爻皆取象于家人父子；临卦六爻皆取象于君民关系；家人六爻皆取象于家庭和夫妻。咸和艮全卦皆取象于人身，渐卦六爻皆取象于鸿雁，大过除上六外，五爻皆言草木。剥卦四爻言床，井卦六爻言井，鼎卦六爻皆言鼎。此外还有各爻独立取象，或一卦数象的。根据这些复杂卦象的产生，孔子著《易传》如果都避而不谈，统统加以扬弃，则对《周易》独具的象征性特点，将何以向后学交代？这是三。

象学在《周易》中分量这样重，我们现在读《易》若断然把

《易象》改造了，扬弃了，行吗？大家仔细研究一下，是会得出结论的。

第二个问题是说说卦象是不是卜筮的专有物，是不是保留着卜筮的特点？这也是值得研究的。(1)《易》是我国最早期结出的文化硕果，但中国最早的文化，是和巫史分不开的。巫史既掌握文化，则古《易》学为它们所利用，是必然的事。后来文王在囚禁中研究《易》理，也有借助卜筮作掩护的必要；因为这样才可躲过暴君纣王的耳目。所以《易》学从上古到中古、长期和卜筮不能分家，这一点是谁也不能否认的。(2)《周易》从文王起才有文辞（八卦和六十四卦虽也有文字性质，可是因使用不便，终于退化而成专用符号）有了文辞《周易》就改变了面目。说《周易》第一次改进，始于文王，是没有错误的。但文王的《易》决不是为卜筮而作，他一开始就把政治、军事内容注入进去了。后来《爻辞》写出来，《易》又进一步成为包罗万象的政治学和社会学。不过卦里的卜筮形式，并未彻底脱掉。但从它的外衣看是卜筮，从它的实质看却是经世理民的深纯哲理。从这一点说《易象》就不是卜筮的专有物，也不是为保留卜筮的特点而写的著作了。(3)再从下面的几条例子来看，乾卦的“元亨利贞”，不是别的，是对一个完美的政治领袖人格的塑造；坤卦的《彖辞》和《爻辞》，是对古今人臣形象的描写。履卦六三，以“武人为于大君”为象；明夷上六以“不明晦”为象；夬卦上六以“无号，终有凶”为象；既济上六以“濡其首，厉”为象；此皆取象于殷纣。明夷六二的“用拯马壮吉”；升卦的六四“王用亨（享）于岐山”；既济六二的“丧其七日得”；未济六五的“君子之光，有孚，吉”。是乃取象于文王。明夷九三的“明夷于南狩得其大首”；革卦九五的“大人虎变，未占有孚”。是取象于武王。又如：坤卦言“西南得朋，东北丧朋”。蹇卦言“利西南，不利东北。”解卦言“利西南。”小畜、小过言“自我西郊”。既济言“东邻杀牛，不如西邻

之禴祭”。明显指的是国家方位。以上种种，可说是为政治服务。解卦称颂“天地解而百果草木皆甲坼。”革卦言“改命吉”；《彖传》说：“汤武革命顺乎天而应乎人”。是言革命。咸卦有“圣人感人心而天下和平”之论；恒卦有“圣人久于其道，而天下化成”之文。复卦以“迁善、改过、刚反”为义，言“复见天地之心”，是言圣道与仁政。睽卦以火上泽下，寓宇宙间相反相成之理；损卦“三人行”之论，寓万事贵专一、恶纷歧之道，乃言矛盾规律。《周易》中具备这样多种珍贵的道理，岂“卜筮”二字所能专有？

且《周易》语言的象形艺术，有其独特的风格。韩愈说：“易奇而法”，就是指这些方面。举例来说：豫卦九四以“朋盍簪”为象，取一阳横贯于五阴之中；剥卦上九以“硕果不食”为象，取一阳独出于群阴之上。丰卦有“日中见斗”之暗，睽卦有“载鬼一车”之疑。且“匪其彭无咎”。用喻大臣的卑以自牧；以“负且乘致寇至”。比小人的窃取宠禄。这些形象《系辞下六章》里描述它的特点说：“其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”。尚秉和氏最精于象。他说：“《易》辞皆观象而生，象之所有，每为事之所无”。又说：“诚以说《易》而离象，则《易》辞概无所属。”近贤于省吾也说：“《周易》无象外之辞。”果如是则《周易》之奇，即在于象。象学所代表者种类繁多，范围极广。冯友兰称之为“宇宙代数学”，诚非虚誉。然而《周易》中的象，并非为玩物丧志而没，乃以象代事，因事见义，由义推理。汉代学者重象而不言理，为无义理之象；王弼、孔颖达、朱熹等说理而轻视象，为无根之理。象数和义理，实相辅相成，对立统一、不可偏废。学者如视象，数义理为两件事，实大惑也。苏渊雷先生说：“玩象会意，亦可悟变。于此可见先民思想之象征能力与推理作用。固不宜一笔抹煞，黜为附会也。”根据以上所见，则《周易》中的象，略与《诗经》里的隐比同科。若说

卦象明显保留着卜筮的特点，难道古人的比体诗，形象思维表现艺术，也是为卜筮服务乎？故此说亦不能成立矣。

序 卦 传

(一)

有天地然后万物生焉。

“有天地然后万物生焉”，说明《易》首乾坤之义。不言乾坤而直言“天地”者，在《易传》作者的心目中，“天地”即乾坤也。乾坤为六十四卦之首，故独不言“受之”也。

盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。

《广雅·释诂》曰：“受，继也。”“之”意为它。此处指乾坤。以下仿此例，凡“之”字均指各该卦前面的卦。“故受之以屯者”，言用屯卦接在乾坤之后也。

屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之穉也。

郑玄说：“蒙，幼小之貌，齐人谓萌为蒙也。《说文》：“穉，幼禾也。”故物之幼小者皆可谓之穉。

物穉不可不养也，故受之以需，需者，饮食之道也。

荀爽说：“坎在乾上，中有离象，水火交和，故为饮食之道。”郑玄说：“孩穉不养则不长也。”所以说“物穉不可不养。”

饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师。师者，众也。

郑玄说：“讼犹争也。言饮食之会，恒多争也。”

来知德说：“饮食人之所大欲也，所需不如所欲，则必争。”
众必有所比，故受之以比。比者，比也。

比者，亲比之义。比卦上坎、下坤，坎水、坤地；水在地上胶着不可分离。故程颐说：“物相亲比而无间者，莫如水在地^上。”水地比为卦，既形象，又贴切。项安世说：“师以众正为义，比以相亲为主。”

比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。履者，礼也。履而泰，然后安，故受之以泰。泰者，通也。

礼即国家及社会上一切规章制度，所以范围人，教人遵行者。受畜于人者，必遵守一定的规章制度，以便致力共同的事业，所以说：“物畜然后有礼。”姚信说：“安上治民，莫过于礼。有礼然后泰，泰然后安也。”来知德说：“礼盖人之所履，非以礼训履也。”物不可以终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。与人同者，物必归焉，故受之以大有。

否即闭塞不通。崔憬说：“物极则反，故不终通而否矣。所谓城复于隍。”徐志锐说：“从乾坤至泰否，计十二卦，从天地生万物说起直至天下大乱。《序卦传》作者是借卦序的排列顺序，寄托着自己的政治观点和哲学观点。”高亨说：“同人与人同心同行也，人处否则思泰，思泰则同人，以争取人之协助。”后边说“与人同者，物必归焉”者以此。

有大者不可以盈，故受之以谦。有大而能谦必豫，故受之以豫。豫必有随，故受之以随。

高亨说：“豫，安乐也。富贵而不骄，则安乐矣。”

韩康伯说：“顺以动者，众之所随也。”

以喜随人者必有事，故受之以蛊。蛊者，事也。有事而后大，故受之以临，临者，大也。

来知德说：“以喜随人者，非无故也，必有其事。如臣之随君，必以官守言责为事；弟子之随师，必以传道解惑为事，故受之以蛊。”

物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。嗑者，合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者，饰也。

来知德说：“凡物之小者，不足以动人之观，大，方可观。德之大则光辉之著，自足以起人之瞻养；业之大则勋绩之伟，自足以耀人之耳目，故临次以观。既大而可观，则信从者众，自有来合之者，故受之以噬嗑。”贲为文饰。吴澄说：“不执贲则不可以成宾主之合；不受币则不可以成男女之合。故文饰者，人类交接时必不可少的礼仪和形式，所以显其质也。”

致饰然后亨则尽矣，故受之以剥。剥者，剥也。

荀爽说：“极饰反素，文章败，故为剥也。”高亨说：“致，犹极也。亨，美也。物加文饰，宜恰到好处，如极其饰，则失其质之美。粉黛多则美女失其故貌；花绣多，则美锦失其原色。故曰：‘致饰然后亨’则尽矣。”

物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。复则不妄矣，故受以无妄。

来知德说：“剥尽于上则必复生于下，故继之以复。复者，反本而复于善也。善端既复，则妄念不生，妄动不萌，而不妄矣。”徐志锐说：“剥与复为一穷一通，一反一正，一乱一治。继泰否之后，又十二卦为剥复，在六十四卦的链条中，又构成一个发展的

循环系列。”

有无妄，物然后可畜，故受之以大畜。物畜然后可养，故受之以颐。颐者，养也。

虞翻说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”徐志锐说：“需卦也为养，乃饮食之道也。口腹之养。颐之养，不仅养口腹，而且要养德性。”

不养则不可动，故受之以大过。物不可以终过，故受之以坎。坎者，陷也。

《易》阳大阴小。大过卦下巽上兑，四个刚爻居中，两个柔爻居初上，四刚二柔，阳刚超过了阴柔，故称大过。大过有刚过于中之意。刚柔失去平衡，事物也就不能保持稳定，故有人说大过是危难之卦。徐志锐说：“当危难之时，必有涵养至深刚德过人之才，方可承担济世之任。故曰：不养则不可动。”

林希元曰：“大过即动也，以大过之才，当大过之时，而行大过之事，是之谓动。而本于养也。”

来知德说：“大过者，以大过人之才，为大过人之事，非有养者不能也。然天下之事，中焉止矣，理无大过而不已，过极则陷溺于过矣。故受之以坎。”

陷必有所丽，故受之以离。离者，丽也。

陷者，陷阱；丽者，附丽，即依附。“陷必有所丽”者，例如，人陷到江河之中，遇船和木则依附之以求出；人陷险难之中，有强援则投靠之以求济。故“日月丽乎天”，其明乃见；“百谷草木丽乎土”，其生乃蕃，离之为用，可谓大矣。

(二)

有天地然后有万物，有万物然后有男女。有男女

然后有夫妇，有夫妇然后有父子。有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

以上是序咸卦，如上经乾坤一样，未举卦名，而以“夫妇”代卦名。咸是下经之首，故亦不言“受之”也。韩康伯说：“咸柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象，莫美于斯；人伦之道，莫大乎夫妇，故夫子殷勤深述其义，以崇人伦之始，而不系之于离也。”

《折中》引吴澄说：“夫妇谓咸卦，先言天地、万物、男女者，有夫妇之所由也。后言父子、君臣、上下者，有夫妇之所致也。错，犹置也。”尚秉和说：“伏牺未定婚礼以前，人皆知有母，不知有父。故曰：‘有夫妇然后有父子’。”干宝说：“错，施也。上经始于乾坤，有生之本也。下经始于咸恒，人道之首也。”

夫妇之道，不可不久也，故受之以恒。恒者，久也。

俞琰说：“兑艮二少为咸，咸则交；震巽二长为恒，恒则久。夫夫、妇妇，将以偕老也。其道不可以不久，故咸后继之以恒。”物不可久居其所，故受之以遁。遁者，退也。

“久居其所”，即满足于现状，停止不进，呈后退现象。故《易》以遁受之，因遁即退步之意。高亨说：“遁者，其势衰微也。”所见甚是。《周易》之道，主发展，主进、主变。如逆水行舟，不进则退。《系辞传》说：“日新之为盛德，生生之为易。”事物久居其所，而不求进，能不“衰微”乎？

物不可以终遁，故受之以大壮。

王引之说：“‘物不可以终遁，故受之以大壮’者，物无终退之理，故止之使不退也。”项安世说：“壮与遁相反。遁于义为退，则大壮似于进矣。然而大壮不得为进，而《杂卦》又曰：大壮则

止，何也？盖大壮之义，似进而未进，似止而非止，蓄材待事，养锐积力，以止为进者也。”徐志锐说：“遁为退却，大壮则为停止退却，以转向前进。”

物不可以终壮，故受之以晋。晋者，进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也。

徐志锐说：“《象传》‘明出地上，晋。’晋卦卦象为太阳出现在地上冉冉升起，此可为壮而后进。”

伤于外者，必反于家，故受之以家人。

“反”即返。韩康伯说：“伤于外必反修于内。”

家道穷必乖，故受之以睽。睽者，乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者，难也。

风火合而为家人。离火热而明，巽利市而富，故家道能兴。火泽不合而为睽。泽动而下，火动而上，其性相反；离为中女，兑为少女，二女同居，其志不同行。又睽为反目，反目则“家道”必“穷”。穷则乖，乖必有难，“故受之以蹇”也。

物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。

忧劳可以兴国，逸豫可以亡身。社会有一种规律，“困难忧戚，庸玉汝于成也。”《序卦》说：“物不可以终难，故受之以解。”“解”即缓解，表明困难已经解除。这里有两种情况：（一）困难之极，旧事物完全解体，新事物应运而生；人尝说：“难极必然解散”，即是此意。（二）蹇难之极，在失败中吸取教训，产生了奋发更新。奋发更新，则蹇难可解。解卦上震为动，代表奋发；下坎为雨，代表荡涤旧污。解《彖》曰：“险以动，动而免乎险。”又说：“天地解而雷雨作”，即此意也。

缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益。

徐志锐说：“矛盾缓则易于懈怠，懈怠则偷安废事而招致损失。焦循注：‘难而能通则解矣，解而怠缓则仍失。’”损卦上艮为止，下兑为悦。难解之后，下耽逸乐，上安现状。既济说：“终止则乱。”焉能不损？《序卦》说：“缓必有所失。”意即指此。

“损而不已必益”者，徐志锐说：“减损与增益，构成对立面，事物发展有减损，必有增益。当减损到一定程度的时候，必然转化到增益。”

益而不已必决，故受之以夬。夬者，决也。决必有所遇，故受之以姤。姤者，遇也。

朱震说：“益久必盈，盈则必决，提防是也。故次之以夬。”高亨说：“决犹溃也。即河水决口之决。水益而不止，则河必溃决。”徐志锐说：“姚配中：‘阳极则阴来’。阴阳匹配，不可以有独阴或独阳，断决而后，又遇合在一起。”

物相遇而后聚，故受之以革。革者，聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。

徐志锐说：“此升字为上升，也就是向上发展。此是泛论事物之理，非专指某一具体事物。”

升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。

困不能分上下，但“冥升”不止，必然会遇到挫折。此以井继困者，以井代表下沉之意，乃以理言之。

井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若长子，故受之以震。震者，动也。

朱震说：“井久则秽浊不食，治井之道，革去其害井者而已。”徐志锐说：“年久泥土淤积，井水秽浊不可食，必须陶冶或另凿新

井，这又说明变革的必然性。”

炎升按：“革物者莫若鼎。”专指鼎能改变食物性质，变生食为熟食而言。在古代人眼里，饮食为人生大事，自有鼎煮食后，人类始脱离禽兽生活，故说“革物者莫若鼎”。古代宗法世袭制度，帝王以鼎器传之长子，视为重器。《易》鼎后受之以震，意即在此。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者，大也。

《折中·案语》说：“同人之‘物必归焉’者，人归己也。此之‘得其所归’者，己归人也。两者皆足以致事业之大。”又来知德说：“细流归于江海，则江海大。万民归于帝王，则帝王大。至善归于圣贤，则圣贤大。”则又以“得其所归”，为人归己矣。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者，入也。

“穷大者必失其居”，“穷”，当极字讲。“大”，含骄纵，奢侈，恃强，喜功诸义皆在内。来知德说：“穷大而骄奢无度，则必亡国败家，而失去其所居之位矣。唐明皇、宋徽宗是也。故受之以旅。”

巽卦包含巽顺，谦巽二义在内。徐志锐说：“程颐：‘苟能巽顺，虽旅困之中，何往而不入？’如此即可找到安身之所。此卦此象在于说明事物都是对立面的统一，矛盾着的双方，都不能独立而存在，所以有升就有降，有出就有人，有客就有主，有离就有合。这一思想，综观上下卦序的排列，是可以清楚的。”

入而后悦之，故受之以兑。兑者，悦也。悦而后散之，故受之以涣。涣者，离也。

涣卦有风水二象。虞翻说：“风以散物，故离也。”

物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小过。

尚秉和说：“节者符也。以竹为之，各持其一，合之以为信，《周礼·地官》掌节是也。‘物不可终离，故受之以节。’节之用在合，故与离对文。合而符则信，故曰‘节而信之。’全指符节言。旧解皆误。”

高亨说：“节，制度也。一家之人，离心离德，其家必破。一国之人，离心离德，其国必亡。有制度以维制之，则不相离，故涣卦之后继以节卦。‘中’，借为忠，诚也。‘孚’，信也。有制度必须以忠信守之，否则，制度等于虚设。故节卦之后，继以中孚卦。”

有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济。终焉。

“有过物者必济”。“物”，指事物，兼人事言。“过物”者，如来知德说的“有过人之才者，必有过人之事。而事无不济矣。”盖人有过人之智，过人之行，必可建成非常之功。《序卦》说：“有过物者必济。”此一语对治乱与人才的关系，看得透彻。

高亨说：“宜作之事，不可尽也。此一事既成，彼一事犹未成也。今日之事既成，明日之事犹未成也。既成者有数，未成者正多，故既济卦之后继以未济卦。”徐志锐说：“未济为未成功。因为‘物不可穷也’，事物的发展，是没有穷尽的。阴阳的矛盾运动，旧的过程终结了，新的过程又开始。而事物的发展，则是无限的。故受之以未济终焉。”

序 卦 论

过己氏曰：《序卦》中最重要的意义有三：第一、阐明宇宙间矛盾统一的规律。在六十四卦顺序中它以两卦为组，非反即对，非综即错，皆有一定的法则。如：乾、坤；颐、大过；坎、离；中孚、小过八个卦；在卦体上皆以错的形式组成。如：屯、蒙；需、讼；师、比；小畜、履；泰、否；同人、大有；谦、豫；随、蛊；临、观；噬嗑、贲；剥、复；无妄、大畜；咸、恒；遁、大壮；晋、明夷；家人、睽；蹇、解；损、益；夬、姤；萃、升；困、井；革、鼎；渐、归妹；丰、旅；涣、节；五十卦，在卦体上皆以综为形式组成。其中如：震、艮；巽、兑；即济、未济六卦则又以错、综两种形式组成，皆矛盾统一法则也。在性质上如：“乾刚，坤柔，比乐，师忧”；泰后继之以否；剥后继之以复。损而不已必益，益而不已必决等等；皆理论上的矛盾统一法则也。《序卦》里这种次序，含有充分的辩证法思想，丝毫不得紊乱。

第二、《序卦》文辞中蕴藏着人类社会治乱兴衰的深远哲理，实乃圣人精辟之论。韩康伯说：《序卦》非《易》之蕴；宋代程迥说：《序卦》非圣人之书；朱熹说：《序卦》非圣人之精；叶适说：《序卦》浅鄙；康有为又诋《序卦》为肤浅；皆非知《易》之论。其实《序卦》言简意赅。对社会上治乱兴衰之由，能给予高度的概括，在一句话之中，可说出无限道理。学者如不深入钻研，每每失其精义所在。今略举数例如下。一、《序卦》上篇中说：“物畜然后有礼，故受之以履。”这说明礼教法制的产生，由于群的发展，有群必有礼法。礼法者，政权建设的根本也。下章说：“物不可以终离，故受之以节。”节即竹符，乃古代取信之物，此处代表

国家为双方共同遵守所定的制度。一个国家如没有法制，不是人自为法，就是某些人以意为法，这就会使秩序荡然，人民无所措其手足，国必大乱矣。故法制之立，所以团结其民也。此二者，政权建设之精义也。二、在为学治国方面：《序卦》说：“物不可久居其所，故受之以遁。”《周易》以发展进取为要旨，凡事最反对停滞不前。政治不求革新则政腐；学问不能日新则僵化。故“久居其所”，为万事腐败之根源，以遁继之，明其必退也。又说：“穷大者，必失其居，故受之以旅。”史书称桀纣以天下亡，夫差以战胜而陨。《序卦》所言，道出其中兴衰之由，非圣人不能发也。三、在经世接物方面如：上章说：“与人同者，物必归焉，故受之以大有。”这说明为政须顺乎时代的潮流，适乎人群之需要，得民者昌，失民者亡。民之所好好之，民之所恶恶之；必视听同乎人民，心事连乎广宇，才能博得人民的拥护。如一意孤行，拂民之性，则事事脱离群众不与人同，灾必迨其身矣。如又说：“不养则不可动，故受之以大过。”又说明为政者，第一要义在富民，民富则国富，国富则民气定，文化科学可兴，人心团聚而可用，如此而动，则事可成。如无善政以养民，则非常之功，不可图也。下章又说：“有过物者必济，故受之以既济。”这说明干天下大事者，必有过人之才，过人之识，敢于为天下先，其墨守成规，食古不变者，不足济天下大事也明矣。《序卦》中辞句，精于经世哲理，对于为政理民，具有卓识，岂恒常人所能窥其深奥。故明代学者来知德氏称《序卦》“为圣人之至精”。可为知言矣。

第三、《序卦》用意的确立《周易》六十四卦的次序。《周易》六十四卦中的次序，非常重要，有些学者攻击《序卦》浅鄙，皆忽视了这一点。不知《周易》六十四卦皆以卦为单位，最易被后人紊乱。陈梦雷曾说：“伏羲之后，《连山》首艮，《归藏》首坤。则六十四卦之序，在夏、商已不一。文王忧患作《易》，曲尽天道人事之变，皆从卦之名义，或取相因，或取相反而为之序。”这话

对卦序的重要已有所认识。不过《连山》首艮，《归藏》首坤，《周易》首乾，并非简单的卦序排列问题，这在当时政治上，曾发生过重大影响。《礼记·礼运》说：“孔子之宋，得‘坤乾’焉。”郑玄说：“‘坤乾’，就是《归藏》。”说明《归藏》是以坤为首。金景芳说：“《史记·梁孝王世家》记窦太后说：‘殷道亲亲，周道尊尊’。亲亲重母统，反映在王位继承制度上，王死传弟。尊尊重父统，王死传嫡长子；嫡长子死，传嫡长孙。《公羊传》也有相似的记载。‘坤乾’首坤次乾，反映‘殷道亲亲’。《周易》首乾次坤，反映‘周道尊尊’。”因此金氏断定《坤乾》、《周易》两部书，不是单纯的卜筮之书，里边包含着深刻的政治思想与哲学思想。

根据上面所说：《周易》的卦序是有重要意义的。孔子作《易传》，不能不作《序卦》。所以张载说：“《序卦》不可说非圣人之缊，今欲安置一物，犹求审处，况圣人之于《易》？”来知德说：“孔子分明恐后儒紊乱文王之卦序，故借此一端之理以序之。其实本意专恐为杂乱其卦序也。《序卦》有功于《易》。”金景芳、吕绍纲说：“《序卦传》具体地说明了《周易》六十四卦结构的完整的思想体系，非常珍贵。”吕绍纲又说：“《序卦传》对《周易》是有贡献的。因为有了《序卦传》的说明，《周易》六十四卦排序结构，才成为可以理解的。”“作《易》的人不是胡乱把六十四卦摆在一起，排列是有规则的。”又说：“《周易》书中最具特色的思想精华主要寓于六十四卦的排列结构之中。”

杂卦传

乾刚坤柔，比乐师忧。临观之义，或与或求。

来知德说：“乾刚坤柔，言乾坤之性情也。比顺在内故乐；师险在内故忧。”比卦一阳居九五之位，五阴顺之。“中天下而立，定四海之民”。《系辞》称“圣人之大宝曰位”。比得其时、得其位、得其众，故乐也。师者，军旅之事，故称兵凶战危，哀兵必胜。九二帅众以正天下，非贞固不足取胜，能不忧乎？临为临民，临民之际，主要宣布政策，指示方略，是与也。观为观摩，对外对内，对上对下，都有所观，观必有所取，是即求也。徐志锐说：“观彖云：‘大观在上，下观而化’。为君主察视各方，观民以求其实情。”所言与巽上坤下卦位卦德相符。

屯见而不失其居，蒙杂而著。

韩康伯说：“屯，‘利建侯’。君子经纶之时，虽见而磐桓利贞，不失其居也。”屯卦下震上坎，震性动，遇险则必见，不见则不能济险。但大险在前，不宜妄动，宜厚植根基，磐桓待时。初九爻“磐桓，利居贞”者，即“不失其居”之意也。在政治上韩信劝刘邦先取三秦；诸葛亮劝刘备据有荆益。在物类初生时，草木不离乎土，鱼类不能离乎水，皆所谓“见而不失其居”也。

“蒙杂而著”者，蒙为物之幼稚而蒙昧，蒙昧则杂乱无章。为卦艮上坎下，互卦为震为坤，震为禾稼，坤为土地，坎为水泉，艮为光明。按植物说：五谷草木初生地中。萌稚而杂乱，渐长枝条分明。按水泉说：初出地中则盘旋曲折，稍远则流势畅通。按教育说：幼学之童，蒙昧难教，但渐久则知慧渐开。“蒙杂而著”者，

就发展言之也。诸儒解此节无当者，盖解字而不求其用故也。

震，起也，艮止也。损，益盛衰之始也。

尚秉和说：“震动故起，反则止矣”。高亨说：“《序卦》说：‘损而不已必益’，益则盛矣，故损为盛之始。又曰：‘益而不已必决’。决则衰矣。故益为衰之始。”（按：震、艮、损、益为下经卦）

大畜，时也，无妄，灾也。

“大畜”，言蓄积者大。“时”谓待时。徐志锐说：“人有刚健之德而不妄动，非不妄动，乃‘君子藏器于身，待时而动’也。”何楷说：“无畜而时，不为时也。‘大畜’故谓之时耳。‘无妄’，若六三‘或系之牛’可谓逢灾矣。然有妄而灾，不谓灾也。‘无妄’，故谓之灾耳。”

萃聚而升不来也。

《序卦传》“物相遇而后聚，故受之以萃，萃者聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。”徐志锐说：“升卦之升，是开始上升，距离下降还有一个过程，故言‘不来’也。”（按：萃，升为下经卦）

谦轻而豫怠也。

项安世说：“自以为少，故谦；自以为多，故豫。少故轻，多故怠。”来知德说：“谦心虚，故自轻；豫志满，故自肆。”是也。
噬嗑，食也。贲，无色也。

《彖传》：“颐中有物曰噬嗑。”故噬嗑为食。“贲”者，文饰。文饰本于无色。即《论语》“绘事后素”之意。文饰太过则反归于质。《论语》：“文胜质则史。”《序卦》贲后继之以剥，剥者剥落，剥落则无色矣。

兑见而巽伏也。

“见”同现。“伏”，隐伏。此皆就柔爻言。兑卦阴爻在上，故言“见”。巽卦阴爻在下，故言“伏”。二者构成对立面。（按：兑、

巽为下经卦)

随，无故也。蛊则飭也。

韩康伯说：“随时之宜，不系于故也。蛊所以整治其事也。”尚秉和说：“志在随时，不执其故。‘蛊则飭者’，乱极思治也。”随《彖》说：“大亨贞无咎，而天下随时。”蛊《彖》说：“蛊元亨而天下治。”盖“随”继“豫”卦之后，值上恬下嬉，百事弊坏之时代，为政者，宜随时之宜，顺民之思，不系于故，不泥于祖宗陈腐的旧制，即“无故也”之义。“蛊则飭者”，事已蛊坏，即当革除旧腐，振作民气，力图新治，则蛊自飭矣。

剥，烂也。复，反也。

来知德说：“‘剥’则生意渐尽而归于无；‘复’则生意复萌而反于有。”“烂”即腐烂，言阴之剥阳，以阳已经腐烂衰败了。“反”者，复反。言阳刚复生于下，意味事物又获得新生也。阳不烂，则不至于“剥”。阴已极，则阳必速于“反”。故曰：“复其见天地之心乎。”

晋，昼也。明夷，诛也。

荀爽说：“诛，灭也。”晋卦《象传》“明出地上晋”。言太阳从大地上升起，故为昼也。明夷《象传》：“明入地中明夷。”言太阳落入地中，光明熄灭，则为黑夜也。（按：晋、明夷下经卦）

井通而困相遇也。

“井”《彖传》：“井，井养而不穷也。”井泉畅通，养自不穷。不通则养穷矣。“困相遇”三字，不好讲。项安世说：“以通与遇为反对，则遇为相抵而不通之象矣。”张载说：“泽无水，理势适然，故曰‘相遇’。”张意：困卦上兑下坎，兑为泽，坎为水，为陷，泽遇坎陷而流失，使泽水枯竭（此种现象近世仍有）；如人适遇险难，而遭困厄，出于意料所不及也。（按：井、困亦下经卦）

尚秉和说：“自乾至此仍三十卦，合上经数。”内杂入下经共

十二个卦。

韩永贤引《广韵》：“‘遇’，不期会也。”又说：“‘遇’为偶然相遇”。可供参考。

咸，速也。恒，久也。

林希元说：“咸非训速，其事速也。天下至速者莫如感通，故以咸为速。恒本训久，故与咸反对。”来知德说：“有感则速，速则婚姻及时。有恒则久，久则夫妇偕老。”

涣，离也。节，止也。

“涣”为涣散，故曰“离”。“节”为节制，故曰“止”。止者，制止也。

解，缓也。蹇，难也。

解卦上震下坎，震动、坎险，动在险外，故蹇难能得到缓解。蹇卦上坎下艮，坎险、艮止，险在前故遭受蹇难。

睽，外也。家人，内也。

睽之义为乖离，为卦上火下泽，其势相反，反则疏而外矣。故曰外也。“家人”的主旨在正家，为卦上巽、为风，为木；下离为火。火得木，有风助之，象征鼎炉不息，家道兴旺。此为治家之事，故曰：内也。

否，泰反其类也。

“否”，大往小来，“泰”，小往大来，故“反其类”。高亨说：“‘否’，闭塞也。‘泰’，通达也。其事类相反。”（按：否、泰为上经卦。）

大壮则止，遁则退也。

朱熹说：“止谓不进。”大壮，雷在天上，阳刚过壮，壮则当止。不止即走到壮的反面，转向衰老，故君子以进为凶。遁卦阴长至二，再进则成否，阴柔强盛进逼，则天地不交，万物不通。故君子以遁为吉。

大有，众也。同人，亲也。

同人卦上乾下离，《彖传》：“柔得位得中而应乎乾。曰：同人。”朱震说：“六二：得中得位而同乎人，同乎人，则人亦亲之，故曰：同人亲也。”大有上离下乾、一阴得位而统众阳。朱震说：“六五：柔得尊位而有其众，有其众，则众亦归之。故曰：大有众也。”（按：大有、同人，为上经卦。）

革，去故也。鼎，取新也。

革为“水火相息”之卦，上兑下离。“二女同居，其志不相得”。不相得，则矛盾激化，发生革命。俞琰说：“革，改更也。所以去其旧弊。故曰：‘革去故也’。”鼎卦上离下巽，巽木离火，《彖传》说：“以木巽（入也）火，亨（烹也）饪也。”古人有了鼎，才能进一步化生食为熟食，使生活判然与禽兽脱离，化旧为新。故曰：“鼎取新也。”

小过，过也。中孚，信也。

来知德说：“过则逾其常，信者存其诚。”小过即阴过乎阳。阳大阴小，故《彖传》说：“小过，小者过而亨也。”小过有矫枉过正之意，故亨。中孚，即诚信在中，信守不渝。为卦四阳在外，中间二阴，有心虚象。人心虚者必诚，能信守中道。中孚继节卦之后，言法制既立，赖上下共同守之。《彖传》说：“孚乃化邦。”言诚信之效也。

丰，多故也。亲寡旅也。

“故”，犹事。韩康伯说：“高者惧危，满者戒盈，丰大者多忧故也。”何楷说：“或曰，‘亲寡旅’当作‘旅寡亲’，于韵亦协。”高亨说：“亲与上文亲、新、信协韵；‘寡亲’与‘多故’相对成文。”是也。

离上而坎下也。

“离”为日、为火。日行经天，火性炎上，故曰“上”。“坎”

为水、江河行地、水性润下、故曰“下”也。（按：离、坎乃上经卦。）

小畜，寡也。履，不处也。

来知德说：“二卦皆以柔为主，小畜柔得位，但寡不能胜众阳，所以不能畜，故曰：‘寡也’。‘履’，柔不得位，惟以悦体履虎尾，故曰：‘不处也’。”高亨说：“履卦经文是践履，或是鞋履，即足踏地而行，非静居不动，故曰：‘不处’。”（按：小畜、履，上经卦）

需，不进也。讼，不亲也。

高亨说：“‘需’是停驻有所待，故曰：‘不进’；‘讼’是相争，故曰：‘不亲’。”需卦坎险在前，乾阳在下，进则遇险，故不宜剧进。讼卦上乾下坎，上刚下险，险而健，即险诈之人（与刚健之人相遇，势必争讼，故曰：“不亲”。（按：需讼二卦上经卦。）

大过，颠也。颐，养正也。

《杂卦》大过以后八个卦，多错简。高亨说：“《杂卦》虽不依六十四卦之顺序，但每一偶卦相连作解，则当为全篇之通例。前五十六卦皆然，独此八卦不然，其有错乱，明矣。”宋《易》学家蔡渊氏曾依《杂卦》体例，加以更正。元儒吴澄、明儒何楷、来知德氏皆从之。今依来氏《易经集注》本照改。

大过上兑下巽，本末皆弱，故颠复。又兑为泽，巽为木舟，泽水在木舟上，是舟沉之象。故曰：“大过颠也。”《彖传》曰：“颐、贞吉。养正则吉也。”颐为饮食之道。《礼记·礼运》：“饮食、男女，人之大欲存焉。”

故万物不能失其所养。然养必以正，不正则放辟邪侈，无所不至。故《彖传》说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”即所谓“养正”也。

即济，定也。未济，男之穷也。

来知德说：“六位皆当，故定。”高亨说：“济，成也。”既济

六爻，刚柔各居其位，它反映事物已经成功了。“未济，男之穷”者，来知德说：“三阳失位故穷。”高亨说：“未济谓事未成，即男子事未达，行未通、业未立，功未成，是穷矣。”盖《易》穷则当变，《杂卦》说：“未济，男之穷”。是未济之后，还有无限变化可知矣。

归妹，女之终也；渐，女归待男行也。

“妹”，谓少女。“归”者，女子出嫁到夫家也。《诗·周南·桃夭》：“之子于归，宜其室家。”即是。《彖传》又说：“归妹，人之终始也。”归妹乃女子得其终身归宿，故曰：“终始。”高亨说：“男女不配，则人类不育也。男女相配，结成夫妻以终其身，生育子女，由此开始也。”

“渐，女归待男行”者，高亨说：“女子出嫁，待男亲迎而行。”俞琰说：“女子以嫁为归。‘渐’者，将归之时，待男子之迎亲而后行也。”

姤，遇也。柔遇刚也。夬，决也。刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

《序卦》：“姤者，遇也。”与此同。盖“姤”乾上巽下，一阴与五阳相遇，结成了矛盾统一体。发挥“天地相遇，品物咸章”之效。故曰：“柔遇刚也”。夬卦兑上乾下，以五阳决去一阴，故曰：“刚决柔。”《易》例：刚为君子，柔为小人。今以君子决去小人，小人被决，则世道清明，乱局转治。故曰：“君子道长，小人道忧”。“忧”者，小人之忧，其为君子之喜可知。泰卦《彖传》言“君子道长，小人道消”。此处言“忧”者，忧与柔协韵故也。

上面八个卦，依来氏本改正。高亨说：“如此改定，既合偶卦相连作解之例，又不失其韵，盖是也。”

内杂入上经亦十二个卦。尚秉和说：“自咸恒至夬，仍三十四卦，合下经数。”

过己氏曰：高亨说：“《杂卦》一篇，分别论述《易经》六十四卦之意义。其论述不尽依各卦之顺序，错综交杂其卦而说之，故题曰‘杂卦’。”徐志锐说：“《杂卦传》与《序卦传》基本旨意就是想用对立统一的思想，去解说六十四卦。《序卦传》是按六十四卦的顺序去进行解说，而《杂卦传》是错杂编排的。”尚秉和说：“谓之为杂者，言杂糅各卦使上、下经互易，不与文王卦序同。非孔子不敢有此改作，亦非孔子无此神化之笔也。”尚氏又引沈善登说：“《杂卦》以‘乾刚坤柔’始，以‘夬、刚决柔’还复为乾终。是举全《易》浑成一乾。”（朱熹氏亦有相同说法。详后注）按此说最得夬卦居终之义。根据沈、尚二家之说，则《周易》以乾为始，《杂卦》以夬决柔复成乾为终，盖孔子有意为之，以与殷易《归藏》相区别也。所论可谓认识深刻。再关于孔子重乾之义，还可以从下面两事看出来。一、《系辞》云：“乾道成男。”《周易》以乾卦为始，是乾为男可知。六十四卦终于未济，《杂卦》上说：“未济，男之穷也。”是《周易》不但以男为始，而且以男为终矣。二、乾彖以“元”为首。《文言》曰：“元者，善之长也。”又说：“君子体仁足以长人。”是以乾元为君子之道也。《杂卦》以夬卦居终，而曰：“君子道长，小人道忧也”。是亦以夬为君子之道矣。二者足证明“举全《易》浑成一乾”之说，极端正确了。再关于《杂卦》“大过颠也”以后八个卦，大过和颐，既济和未济，归妹和渐，姤和夬，反对成文很明显，分列之固可，偶之更合体例。蔡渊、吴澄、王楷、来知德氏加以改正，更有利于后学，今吾自当从之也。

注：（一）沈善登，一名谷成，清代《易》学家，光绪刊沈谷成《易》学本。

注：（二）《折中·集说》引《朱子语类》云：“《杂卦》以乾为首，而必终之以夬者，盖夬以五阳决一阴，决去一阴，则复为纯乾矣。”

附录一：介绍几种学习《周易》的基础知识

（一）《周易》的一般法则：

乘：即上爻乘下爻。如：上乘五、五乘四、四乘三，余可类推。

承：即下爻承接上爻。如：五承上，四承五，三承四等；余可类推。

比：相亲比的意思。如：初二相比、二三相比、三四相比、四五相比，五上相比即是。咸卦、节卦最明显。

应：六爻应与之爻，以隔二爻相应为准。一阴一阳为应，均阴均阳为无应。如：初与四应，二与五应，三与上应是也。

错：又称伏卦，旁通卦。如：乾错坤，坎错离，震错巽，艮错兑是也。

综：亦称复（覆）卦，即把卦上下相颠倒而成。如：水雷屯颠倒之即成山水蒙；泽山咸，颠倒之即成雷风恒等；皆是。

互体：《周易》中互体，应用很广；即除上下两个正卦外，再以二、三、四爻互成一卦，三四五爻互成一卦，一卦可按四个正卦取象。但亦有以二、三、四、五爻互成一卦者，如屯卦把中间四爻互成山地剥是也。

同德：在纯阴纯阳卦，或其他个别卦中，如剥、复、夬卦等，不可能或不一定阴阳相应，故亦有称均阴均阳谓同德者。

相敌：几阳爻前有阳爻，阴爻前有阴爻，皆不利往，同性相排故也。阳爻前有阴爻，阴爻前有阳爻，则通行无碍，异性相得故也。故尚秉和氏以“阳遇阳，阴遇阴”为得敌，此说实具特见。

之卦：以卦之某爻动（按即变）为要件。如：《左氏传·庄二十二年》筮遇观之否，即观卦六四爻动（变）而成否卦，故取观六四爻辞以为占。《左传·闵公元年》毕万筮遇“屯”之比，即屯卦初九爻动（变）而成比卦；故以两卦之卦象，卦义为占。“之”者，动也。爻动则卦变，故“之卦”即爻变之卦。

易卦：把上卦易下卦，下卦易上卦。如雷风恒，易为风雷益；泽山咸，易为山泽损，等皆是。

变卦：亦称为卦变。卦变之说，朱熹以为皆可耦二爻相换而成者是也。如：井卦变既济，是一、二爻变；遁卦变讼，是二、三爻变；泰卦变归妹，是三、四爻变；观卦变晋，是四、五爻变。此例甚多，但这种说法，实不合画易的实践，吾不从之。来知德氏不用卦变说，很有见地。

复象：即某卦覆过来看即成另一卦，《易》爻辞中有时亦以复卦取象。如大过，上兑为复巽，下卦为复兑；丰卦，上震为复艮是。其他类推。再复即反。小畜卦九三爻辞：“舆说辐，夫妻反目。”取小畜卦，二至上五个爻，正反皆巽，巽为白眼，白眼与白眼相反，是反目也，故以反目为象。此例《左传》、《易林》都有记载，尚秉和主之。

大象：即把六爻合起来看成一个正卦。如：大过卦，可视为大坎；颐卦，可视为大离。天山遁，可视为大巽；地泽临，可视为大震等皆是。尚氏易多用其说。

半象：尚秉和用《易林》解《易》象。如：既济卦中，有震、巽、兑、艮四卦的象；未济卦中，有巽、艮、兑、震四卦的象。未济九四爻“震用伐鬼方”即是以四、五两爻为震的显例。其他卦皆有半象，学者可细心求之。

（二）《周易》取象的变例。

《周易》有固定的常例常法，学者皆知之。然在应用方面，时有变例。兹举出下面几条，即可说明。

(1)《易》本以阴阳爻相应为佳。然咸卦六爻，虽皆有正应，但以三阳爻居中为梗之故，应皆难通；只好以近取为佳。如：六二爻本上应五，爻辞却说“居吉”。“居”者，即近比九三也。九三本应上六，然以遇阳而窒，不能上应，却以“执随”“执下”为佳。“执下”即下比初、二也。九五本下应六二，但以三、四为阻，却以“咸悔”“志末”为“无悔”。“志末”，即感在上六也。节卦六爻在两两相比时，呈三正三反之象。初九以“不出户庭”为“无咎”；九二则以“不出门庭”为“凶”。六四本与初应，然必以“承上道”获“安节”之“亨”。“承上道”，即上承九五也。故邱富国说：“初与二比，二反乎初；三与四比，三反乎四；五与上比，上反乎五。”（见《折中·集说》）是更不同矣。

(2)《易》爻本取阴阳相资，学者皆知之，但有些却以同德相资为佳。如：乾卦二、五两爻皆阳刚，理难相应，然两个爻辞皆称“利见大人”。大畜九三与上九本相敌，然三爻象云“上合志”是同德相应也。中孚卦初九与六四正应，然初九爻辞云：“虞吉”。“虞”者，言安于初也。六四爻辞曰：“马匹亡”。言不应初而承上也。九二、九五本相敌，二称鹤鸣子和，好爵尔靡；五则“有孚挛如”。是上下和谐矣。六三与上九爻正应。然六三“得敌”，上九“贞凶”，皆无吉占。故陈梦雷说：“他卦皆取阴阳相应，此独取二、五中实之同德为孚。”再丰卦亦不取刚柔相应。如熊良辅说：“丰卦六爻以不应为善。初、四皆阳，初曰：‘遇其配主’。四曰：‘遇其夷主。’二、五皆阴，二曰：‘有孚发若、吉。’五曰：‘来章，有庆誉，吉。’三与上为正应。三不免于‘折肱’，而上则甚‘凶’。当丰大之时，以同德相辅为善，不取阴阳之应也。”二家可谓知言矣。

(3)《易》爻各卦，两刚爻多不相比，但在困卦以柔困刚之际，两刚相邻则相比。九四爻小象说：“虽不当位，有与也。”即是说明九四与九五相比之意。何楷说：“五为近比，则四之所与者。”是

对变例的一个说明。

(4)《周易》贵阳贱阴，以阳爻为君子，以阴爻为小人，乃常例也。然此一原则在大过卦中，不但不适用，而且义意相反。即以初，上二阴爻为君子，以中爻四阳为小人。晋卦以柔进上行为义。晋卦以六五为大明之君，以下三阴爻为顺臣，且以六二、六三爻为“康侯”，目九四阳爻为“鼫鼠”。上九则“晋其角”；明夷卦除上六外，下五爻不论阴阳皆为君子。是皆变例也。

(5)《易》爻上贵下贱，五为君其他各爻为臣。《系辞》所谓“卑高以陈，贵贱位矣”是也。然如屯卦初九爻为“利建”之“侯”。《象辞》称它是“以贵下贱，大得民也”；履卦以六三为“履虎尾”的“大君”，小象释为“志刚”。是初与三皆可称君矣。明夷卦以上六为“不明晦”之君，九三为“南狩”之君（按指武王）而以六五为“箕子”。是上和三皆可为君，而五亦可为臣矣。

总之各例，六爻变化，莫可究诘；必深于《易》者，方可得其精神所在。《系辞》称：“神而明之，存乎其人。”又言：“不可为典要，唯变所适。”乾《文言》所“六爻发挥，旁通情也”者，非指此耶欤？

(三) 上下经六十四卦组成图表

上 经：

乾、坤。	(错卦)
屯、蒙。	(综卦)
需、讼。	(综卦)
师、比。	(综卦)
小畜、履。	(综卦)
泰、否。	(综错卦)
同人、大有。	(综卦)
谦、豫。	(综卦)
随、蛊。	(综卦)

临、观。 (综卦)

噬嗑、贲。 (综卦)

剥、复。 (综卦)

无妄、大畜。 (综卦)

颐、大过。 (错卦)

坎、离。 (错卦)

注1：以上错卦六，综卦二十二，错综兼者二。

注2：错综。孔颖达说：“二二相耦，非复即变。”按：复即综卦，变即错卦。（错又名伏卦，旁通卦）。

注3：旁通卦。如：乾坤；泰否；颐，大过；坎离；中孚、小过；既济，未济；其他如比与大有；小畜与豫；履与谦；同人与师；皆是也。

下 经：

咸、恒 (综卦)

遁、大壮 (综卦)

晋、明夷 (综卦)

家人、睽 (综卦)

蹇、解 (综卦)

损、益 (综卦)

夬、姤 (综卦)

萃、升 (综卦)

困、井 (综卦)

革、鼎 (综卦)

震、艮 (综卦)

渐、归妹 (综卦)

丰、旅 (综卦)

巽、兑 (综卦)

涣、节 (综卦)

中孚、小过 (错卦)

既济、未济 (错，综兼卦)

以上综卦三十，错卦二，错综兼者二。

(四) 学《易》三种口诀：

甲：朱熹氏八卦取象歌

乾三连	☰
坤六断	☷
震仰盂	☳
艮覆碗	☶
离中虚	☲
坎中满	☵
兑上缺	☱
巽下断	☴

乙：朱熹氏上下经卦名次序歌

上 经：

乾坤屯蒙需讼师，	比小畜兮履泰否。
同人大有谦豫随。	蛊临观兮噬嗑贲，
剥复无妄大畜颐。	大过坎离三十备。

下 经：

咸恒遁兮及大壮，	晋与明夷家人睽。
蹇解损益夬姤萃，	升困井革鼎震继。
艮渐归妹丰旅巽，	兑涣节兮中孚至。
小过既济兼未济，	是为下经三十四。

丙：六十四卦分组歌(即朱熹氏分宫卦象次序歌。)

(一) 乾：

乾为天。天风姤，天山遁，天地否，风地观，山地剥，火地晋，火天大有。

(二) 坎：

坎为水。水泽节，水雷屯，水火既济。泽火革，雷火丰，地火明夷，地水师。

(三) 艮：

艮为山。山火贲，山天大畜，山泽损。火泽睽，天泽履，风泽中孚，风山渐。

(四) 震：

震为雷。雷地豫，雷水解，雷风恒，地风升，水风井，泽风大过，泽雷随。

(五) 巽：

巽为风。风天小畜，风火家人，风雷益。天雷无妄，火雷噬嗑，山雷颐，山风蛊。

(六) 离：

离为火。火山旅，火风鼎，火水未济，山水蒙，风水涣，天水讼，天火同人。

(七) 坤：

坤为地。地雷复，地泽临，地天泰。雷天大壮，泽天夬，水天需，水地比。

(八) 兑：

兑为泽。泽水困，泽地萃，泽山咸。水山蹇，地山谦，雷山小过，雷泽归妹。

八卦分组方法：

(1) 以八卦（指六爻八卦）为主卦。乾坎艮震为阳四组；（朱熹称阳四宫）巽离坤兑为阴四组；（朱熹称阴四宫）每组各有八个卦。

(2) 每组除主卦外，其七个卦，按法则从初爻变起，每变一爻得一个新卦，变第二爻复成一卦，依此法变到五爻为止，已得出六卦。（上爻不变）第七卦则重新变第四爻。（即第六卦的第四

爻)第八个卦则以错法使下卦全变,这时主卦的下卦又还原了。举乾组乾卦为例:乾为天(䷀)。初爻变是姤卦(䷫)。二爻变是遁卦;䷗(䷗)变第三爻是否卦;䷋(䷋)变第四爻是观卦;䷓(䷓)变第五爻是剥卦;䷖(䷖)至第七卦火地晋,䷢(䷢)则是从剥卦第四爻再变得来。第八个卦火天大有(䷔),则是使第七卦“晋”的下卦全变,(即错)使乾的下卦还原而成。其他坎,艮,震,巽,离,坤,兑七个主卦皆如此。学者当自求之。

以上三个口诀,非常重要,学《易》的必须熟悉,以能背诵为止。或者以为背诵口诀,是占卜先生的惯技;我们学哲学,无此需要。其实不然。因《周易》的连续性,见于《序卦》;至六十四卦的组成,见于大象。而研究应用,翻阅不便。朱氏此诀,为初学《易》者的一把钥匙,很能帮助记忆。特附录于此,以备参用。

附录二：本书引用书目

- | | |
|---------------------------|-----------------|
| 周易略例 | (魏) 王 弼撰 |
| 周易注疏 | (魏) 王弼、(晋) 韩康伯注 |
| | (唐) 孔颖达疏 |
| 周易释文 (又名《周易音义》(即《经典释文》二卷) | |
| | (唐) 陆德明撰 |
| 周易正义 | (唐) 孔颖达撰 |
| 周易集解 | (唐) 李鼎祚撰 |
| 温公易说 | (宋) 司马光撰 |
| 横渠易说 | (宋) 张 载撰 |
| 东坡易传 | (宋) 苏 轼撰 |
| 伊川易传 | (宋) 程 颐撰 |
| 皇极经世 | (宋) 邵 雍撰 |
| 汉上易传 | (宋) 朱 震撰 |
| 周易本义 | (宋) 朱 熹撰 |
| 周易玩辞 | (宋) 项安世撰 |
| 周易集说 | (宋) 俞 琰撰 |
| 易纂言 | (元) 吴 澄撰 |
| 周易本义通释 | (元) 胡炳文撰 |
| 大易辑说 | (元) 王申子撰 |
| 周易蒙引 | (明) 蔡 清撰 |
| 周易存疑 | (明) 林希元撰 |
| 易经集注 | (明) 来知德撰 |

- | | |
|------------|--------------------|
| 古周易订诂 | (明) 何 楷撰 |
| 周易外传 | (明) 王夫之撰 |
| 周易折中 | (清) 李光地等编 |
| 周易浅述 | (清) 陈梦雷撰 |
| 经义述闻 | (清) 王引之撰 |
| 易经会解 | (清) 来尔绳撰 |
| 周易尚氏学 | 尚秉和著 |
| 周易古史观 | 胡朴安著 |
| 中国古代社会研究 | 郭沫若著 |
| 今昔集：论儒家的发生 | 郭沫若著 |
| 中国哲学史新编·卷三 | 冯友兰著 |
| 周易探源 | 李镜池著 |
| 周易大传今注 | 高 亨著 |
| 周易杂论 | 高 亨著 |
| 周易全解 | 金景芳、吕绍纲合著 |
| 周易讲座 | 金景芳著 |
| 周易大传新注 | 徐志锐著 |
| 易学会通 | 苏渊雷著 |
| 周易译注 | 黄寿祺、张善文合著 |
| 周易阐微 | 吕绍纲著 |
| 易学概论 | 刘大钧著 |
| 白话易经 | 徐纪民等著 |
| 周易浅说 | 谈嘉德著 |
| 周易解源 | 韩永贤著 (华侨) |
| 易经十六讲 | 钟启禄著 (美) |
| 易经第一号成功预测 | (英) 克利斯朵夫·巴克特著 陈伟译 |
| 周易纵横录 | 唐明邦 张武等编 |

过己老人传

过己老人，姓王氏，名炎升，字右猛，一字颢玄，号荔斋。晚岁喜《易》，又自号曰：过己老人。

或问：“子之号曰过己，有说乎？”应之曰：“有。孔子云：‘假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣’。夫《易》大道之原，群经之首；其道甚大，百物不废。是能辅相天地，富民经邦；定天下之志，成天下之务者。夫子奈何只以‘无大过’尽之乎？吾重思之。《易》之道主盈虚而恶穷骄。其于求知也，惟恐其不足；其于私欲也，常惧其无止。于事物则重发展，于政治重革新与革命。于其盛也，则常思败；于其穷也，则常思变。由此言之，人不知《易》，则其过多矣。古今特出之圣哲，无人不遵《易》。历代英雄之成功与失败，亦皆取断于《易》。故‘无大过’，乃孔子思想之最高境界，即‘从心所欲、不逾矩’之同义语也。知过己、则常思过；思过，方可向‘无大过’奋进。《诗》有云：‘高山仰之，景行行之。虽不能至心向往之’。予号过己，志今生向往之志不敢自懈云尔。”或者曰：“唯唯。”

炎升籍隶河南省方城县。父少海公，讳潞。清代甲午科举人，戊戌科进士。乙未岁，以公车上书力争和议，触怒全权李鸿章，卒以候补知县归班。历主河南唐河、淅川、方城三县书院；教育生徒、桃李盈门，而终身未仕。炎升年九岁始随父读。是年秋，父逝世。孤幼居乡，四年未能入学校。母氏张泣语之曰：“汝父毕生教人子，成才者众；心存济世、未展其志，儿等岂可废学？”乃遣携弟入城就业邑硕学廪生褚湘勤先生，穷读经史、古文。十八岁始入县师范学校。毕业后，任教年余，继考入河南百泉乡村师范

学校。一九三五年应试河南省区政训练所。结业后，充任河南省柘城县第一、二区署区长。“七·七事变”起，调职南阳，旋任“方城县国民兵抗敌自卫团副司令”，兼办县乡自治。提倡以“足食、足兵、足学”为内容的“三足办法”，致力抗日救国工作。

一九三九年秋，调洛阳一战区受抗日军训。结业后，先后派充河南邓县、泌阳、灵宝各县任国民兵团中校副团长；参与保卫唐邓、信泌及函谷关诸战役。一九四五年八月倭寇投降，一时抱放牛归马幻想，决心弃军从政，入河南省政府民政厅任视察。在职务中视察遍及豫东、豫北、豫南等区县，所至深入乡僻，了解到农民在日伪盘踞时期及当时所遭受剥削和艰困情况，掌握翔实材料。一九四六年秋，参加河南省第二届县长考试及格。次年春轮委充任河南省陈留县县长，曾幻想以县邑作“足食、足兵、足学”的实验基地。一九四八年原河南省政府改组，张轸任省主席，调省任民政厅禁烟科长，随省府迁武汉。秋八月在汉响应宋庆龄、李济深诸先生号召，加入“民革”前身，“武汉市民主促进会”地下组织。一九四九年夏，参与张轸“金口起义”。嗣在汉从事教学工作数年，当选为“武汉市中小学劳动模范”，荣获奖章、奖金。在当时某次运动及“浩劫”期间，接受所谓改造及农村劳动。三中全会开幕，全国“拨乱反正”，炎升获任“方城县第九高中”教师，复当选“政协方城县委员会”第一届常务委员。一九八三年十二月落实政策回汉，并办理离休手续。

炎升童年承鲤庭教诲，仰慕汉诸葛武侯，宋范仲淹，明代王守仁诸贤。以其文能经邦，武足戡乱。入则恂恂书生，出则卓卓魁帅；不愧经世奇才。就读褚先生时，获睹《周易来氏注》，见其既明义理，亦阐象数，颇能以史事相证，心窃好之。因思《周易》出于古代大政治家之手，乃“弥纶天地之道，范围天地之化”“以左右民”者；实一部经世济民之书，非其他儒经可比也。当下放农村时，经历忧患十有余年。一日子婿刘君携来《朱子本

义》一部，视同珍宝，乃潜心研读之。每有所悟，即写成有关《周易》问题论文若干篇；伏于左祸，秘而藏之，不敢示人也。离休后，摒脱俗务，复穷搜深研两汉、魏晋、唐、宋、明、清、及近现代各《易》学家巨著，深入印证。一面整理前作，一面续写新章；夜雨挑灯，鸡鸣依枕，从不间断。

一九八八年仲夏，专诚访通家冯友兰先生于京邸，问教《周易》。冯提“《周易》为宇宙代数学”之论。并言：“学者对当今易学者的发现，固当吸取；然程朱之易，亦不可忽视。”予极以为然。别时赠冯先生诗，有：“象理精微归择抉，经纶奥义敢浮沉；韦编谁更开生面，未可彷徨弃只今”之句。南归后治《易》，益注意博览古今，印证时空。以唯物辩证法及发展进化观点，阐发大易经世致用奥旨。遂成书约六十万言，名曰：《周易经世学新论》。窃以谓世界科学文明之发展进化，《周易》实开其端；而为千年儒学开新面，诚吾辈义不容辞事也。此书近正付梓，冀有裨益于后世学者。

性喜诗词，尝参与武汉诗词家发起之“诗词学会”。与三楚诗词爱好者吟咏唱和。又喜游、热爱祖国名山大川及历史胜迹。曾登泰岱，华岳，嵩高；历长城。东泛渤海，浮沧海。四临黄河，五溯长江。于山则燕塞、崂山、黄山、九华、潼驪、蜀道、剑阁、都江、峨眉、阳朔、苍梧、舟山、普陀。于水则嘉陵、岷江。经夔门、巫峡、洞庭、湘沅、汉沔、钱塘、西湖、漓江。观光京师。历览邹鲁、稷下、伊洛、殷墟等文化发源地。考察西京、汴宋、金陵、汉皋、苏杭、蓉渝、桂林诸名城。于历代战阵及军事要地，尤留心查访。对山川之壮丽，政治面貌之革新，社会文化之嬗递，人民生活之变迁，有所感触，皆发而为诗。取苏子瞻“飞鸿踏雪泥”义，名其集曰：《鸿雪吟草十章》。盖在所作诗四百余首中，得之于游踪中者，十之六七，故比之雪中鸿印也。

炎升于一九一一年十二月生于河南省淅川县之丹江书院，（当

时先父少海公任浙川“丹江书院”山长。)现定居汉上,(湖北省武汉市)。名所居曰:“三爱轩”。所谓“三爱”,即《周易》,诗词,与祖国之壮丽河山也。今年逾八旬,而读书未尝稍懈。鸡鸣而起,孜孜为善,则天性使然也。

一九九五年八月二十日于武汉

[General Information]

书名=周易经世学新论

作者=王炎升著

页数=858

SS号=11570073

出版日期=2001年01月第1版